Germ. 286/5
Staatl. Bibliothek
Regensburg
Grave

Germ. 286
5

# Verſuche

über

verſchiedene Gegenſtände

aus

der Moral, der Litteratur

und dem

geſellſchaftlichen Leben

von

Chriſtian Garve.

K. KREISBIBLIOTHEK * REGENSBURG *

Fünfter Theil.

Breslau, 1802.
bey Wilhelm Gottlieb Korn.

Staatl. Bibliothek
Regensburg

I.

# Ueber das Daſeyn Gottes.

# Vorrede.

Die Abhandlung über das Daſeyn Gottes, welche wir hiermit dem Drucke übergeben, war mehrere Jahre hindurch die Lieblingsbeſchäftigung ihres Verfaſſers. Die Veranlaſſung, dieſe Arbeit zu übernehmen, gab ihm theils das Bedürfniß, ſich über einen, jedem Denker ſo wichtigen, Gegenſtand mit ſich ſelbſt zu verſtändigen, theils der Wunſch

ſeiner würdigen Mutter, eine faßliche Belehrung hierüber von ihm zu erhalten, theils die Einwürfe, die gegen Mendelsſohns Morgenſtunden erhoben wurden, und die Zweifel an der Gewißheit und Brauchbarkeit aller Metaphyſik, welche durch die Kritik der reinen Vernunft in Umlauf kamen.

Die Freunde Garvens kennen bereits aus deſſen frühern Schriften ſeine Anſicht der kritiſchen Philoſophie. Wir wiſſen, daß dieſe Anſicht nicht für durchgängig richtig erkannt worden iſt, und beſcheiden uns gerne, daß auch wider die gegenwärtige Abhandlung ſich gegründete Einwendungen erheben laſſen, und die Darſtellungen des Verfaſſers nicht immer befriedigen werden. Da dieſes indeß das Loos aller Syſteme iſt und die einzig wahre und allgemein geltende Philoſophie noch bis

auf den heutigen Tag geſucht wird, ſo wird es erlaubt ſeyn zu glauben, daß die eigenthümlichen Gedanken und ſcharfſinnigen Beobachtungen eines Mannes, der unabhängiger von Syſtemen und unbefangener, als Mendelsſohn ſelbſt, philoſophirte und die Kritik der reinen Vernunft nicht, wie dieſer, aus den Berichten ſeiner Freunde und aus gelehrten Tagebüchern, ſondern aus eigener Prüfung kannte, auch wenn er das Hauptziel verfehlt haben ſollte, ihren Werth behaupten und für einen unverächtlichen Beytrag zur Aufklärung einer der wichtigſten philoſophiſchen Fragen gelten werden.

Nach dem Entwurfe der Abhandlung, welcher der Handſchrift beygefügt war, und nach der Ankündigung S. 41 zu urtheilen, war Garve nichts weiter hinzuzuſetzen ge-

ſonnen, als die Beantwortung der vornehm⸗ſten Schwierigkeiten, die den Theismus tref⸗fen, und eine Vergleichung derſelben mit de⸗nen, die bey dem Syſteme des Epikur und la Mettrie eintreten. Was ſich hierüber fand, haben wir dem Schluſſe der Abhandlung bey⸗gefügt, überzeugt, daß unterrichtete Leſer aus dem Mitgetheilten, wenn ſie es mit den übri⸗gen Aeußerungen und Erklärungen des Ver⸗faſſers zuſammenhalten, das nicht Geſagte von ſelbſt ergänzen und ſowohl dieſe, als eine andere kleine Lücke, die in dem Abſchnit⸗te von den End⸗Urſachen vorkommt, mit leichter Mühe ausfüllen werden.

Die übrigen hier gelieferten Aufſätze ſind aus mehrern einzelnen, ungleich bearbeiteten Bruchſtücken erwachſen, von deren Zuſam⸗menſetzung das nähmliche gilt, was wir in

# Inhalt.

I. Ueber das Daſeyn Gottes. Seite 1

Einleitung.

Daß es nicht unnütz ſey, die Lehre vom Daſeyn Gottes aufs neue zu unterſuchen, und auf welchem Wege man zur Ueberzeugung davon gelange. Seite 1

Erſter Abſchnitt.

Verhältniß des kritiſchen Idealismus zu dem Glauben an das Daſeyn Gottes. In wiefern das Bedürfniß vernünftiger und ſittlicher Menſchen bey dieſer Unterſuchung in Betracht kommt und wie dieſelbe hier angeſtellt werden ſoll. 19

Zweyter Abſchnitt.

Ob man die Unterſuchung über den Urſprung der Welt ganz bey Seite legen könne; — was den nachdenkenden Menſchen hindert, die Welt für ewig und nothwendig zu halten. 42

Dritter Abſchnitt.

Von den verſchiednen Arten, auf welche wir nach dem Laufe der Natur die körperlichen Dinge entſtehen ſehen, und Anwendung derſelben auf den Urſprung der Welt. 47

Vierter Abſchnitt.

In wiefern uns die Wahrnehmung unſrer geiſtigen Kräfte auf Gott führt und der Glaube an das Daſeyn Gottes mit der Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele zuſammenhängt. Gründe für die leztere. 65

## Fünfter Abſchnitt.

Von dem Syſteme des Zufalls. Seite 28
1. Erklärung des Wortes Zufall. 86
2. Vortheile dieſes Syſtemes. 93
3. Mängel deſſelben. 18

## Sechſter Abſchnitt.

Von dem Syſteme der mechaniſchen Entwickelung. 110
1. Zwiefache Darſtellungsart deſſelben und worauf es hierbey vorzüglich ankomme. 112
2. Scheinbare Vorzüge deſſelben nach der erſten Art es darzuſtellen. 116
3. Prüfung dieſer Vorzüge. 118
4. Noch einige mehr populäre Betrachtungen über dieſen Gegenſtand. 134
5. Dunkelheit und Unzulänglichkeit dieſes Syſtems nach der zweyten Darſtellungsart. 147

## Siebenter Abſchnitt.

Von dem Theismus. 151
1. Weſentlicher Charakter deſſelben. 152
2. Vorzüge dieſes Syſtemes. 155
a, Die Kraft und Wirkungsart, von welchen es den Urſprung der Welt ableitet, ſind uns unter allen Arten der Cauſalität am genaueſten bekannt. 160
b. Die Welt hat mehr Aehnlichkeit mit einem Kunſtwerke, als mit den Werken des Zufalles oder einer mechaniſchen Nothwendigkeit. 169

## Achter Abſchnitt.

Von dem Gebrauche der Final-Urſachen bey dieſer Materie. 222

## Neunter Abſchnitt.

Von einigen der vornehmſten Schwierigkeiten des Theismus. 253
Nachtrag über das Syſtem des Spinoza. 282

II. Ueber die öffentliche Meinung. 291
III. Ueber die Schwärmerey. 331
IV. Ueber den Stolz. 407

der Vorrede zum zweyten Theile über Geſellſchaft und Einſamkeit erinnert haben.

In Hinſicht auf die mehrmahls an uns ergangene Frage: Ob wir Garvens ſämmtliche Schriften ſammeln werden; beziehen wir uns auf die, wie wir glauben, genügende Erklärung in der Vorrede zu Garvens äſthetiſchen und litterariſchen Abhandlungen, die ſo eben bey Herrn Dyck in Leipzig von neuem in zwey Theilen erſchienen ſind. — Wegen der Wiener Ausgabe der Verſuche und vermiſchten Aufſätze, die auf dem Titel fälſchlich den Druckort Breslau führt, finden wir nöthig zu erinnern, daß ſie durchaus nichts anders iſt, als — ein Nachdruck auf ſchlechterem Papier und mit ſtumpferer Schrift, nicht viel wohlfeiler, oder vielmehr, wenn die ihr abgehende äußere Schönheit in Anſchlag

gebracht wird, theurer, als die unſrige: denn einige ſchlecht erfundne allegoriſche Kupfer wird man hoffentlich nicht als eine wahre Zierde oder Vervollkommung der Garviſchen Schriften betrachten.

Breslau, den 8. April 1802.

Die Herausgeber

Manſo und Schneider.

# Einleitung.

## Daß es nicht unnütz ſey, die Lehre vom Daſeyn Gottes von neuem zu unterſuchen, und auf welchem Wege man zur Ueberzeugung davon gelange.

Nach ſo oft wiederhohlten Unterſuchungen der erſten Gründe der natürlichen Religion, ſie immer von neuem vorzunehmen, ſcheint aus einem von folgenden beyden Gründen unnütz zu ſeyn. Entweder iſt die Materie längſt erſchöpft, alle Beweiſe ſind gefunden, und die Menſchen, welche fähig ſind, Gründe zu verſtehen, ſind vollkommen von dem überzeugt, was der Philoſoph zu erweiſen unternimmt; oder der Gegenſtand iſt überhaupt eines Fortgangs in der Erkenntniß, vielleicht gar aller Unterſuchung und aller Be-

weiſe unfähig. Auf die eine oder die andere Weiſe, ſollte man, wie es ſcheint, mit der Lehre vom Daſeyn Gottes ſchon zu Ende gekommen ſeyn.

Allerdings, wenn eine Demonſtration dieſer Wahrheit möglich wäre: ſo müßte längſt eine ſolche allgemeine und gleichförmige Gewißheit hervorgebracht worden ſeyn, die alle weitere Unterſuchung unnöthig machte. Vorausgeſetzt aber, daß die Erfahrung zeigt, wie wenig dieß bisher erfolgt iſt, ſo werden es alſo nur entwickelte Empfindungen, oder geſammelte Wahrſcheinlichkeiten ſeyn, welche die Ueberzeugung davon gewähren. Die Quellen zu den erſten liegen in der menſchlichen Natur, die Data zu den andern in der ſichtbaren Schöpfung. Die Wichtigkeit des Gegenſtandes hat ſehr frühzeitig, und ſeitdem ununterbrochen, die Menſchen auf beyde aufmerkſam gemacht. Es kann alſo nicht fehlen, daß die Gründe, im Weſentlichen, lange gefunden, lange geſagt ſind; und daß neue Beweiſe dieſer Wahrheit beyzubringen unmöglich iſt. Aber eben weil der Menſch die erſte Gattung jener Beweiſe in ſeinem eigenen Herzen ſuchen muß, und er bey den andern von dem Anblicke, den ihm die Welt nach ſeinem Standpuncte gewährt, auf ihr Gan-

zes ſchließt, eben deßwegen nehmen dieſe Beweiſe weit mehr, als die Demonſtration, die Farbe und alſo die Verſchiedenheiten der Zeitalter, der Nationen, der Individuen an, in und von welchen ſie wiederhohlt werden. — Eben deßwegen iſt aber eine immer erneuerte Reviſion derſelben nicht ganz vergeblich. Jeder denkende Mann harmonirt mit ſeinem Zeitalter und dieſes mit ihm: denn er iſt durch daſſelbe gebildet worden, und iſt mit demſelben zugleich fortgegangen. Wenn er alſo alte Ideen nach ſeiner Art entwickelt: ſo werden ſie eine Form und Geſtalt bekommen, in welcher ſie ſeinen Zeitgenoſſen klärer oder eindringlicher ſeyn werden, als eben dieſe Ideen, in der Form vergangner Zeiten von längſt verſtorbnen Menſchen gedacht, ſeyn konnten. Und zu jeder Zeit, beſonders zu der, wenn Wiſſenſchaften und Philoſophie ſich allgemeiner ausbreiten, giebt es Verſchiedenheiten der Denkungsart. Schriftſteller, welche treu die Eindrücke erzählen, welche auf ſie die Dinge machen, und welche den daraus ſich entwickelnden Ideen Stimme und Sprache zu geben wiſſen, werden das Eigenthümliche ihres Geiſtes immer mit dem Gemeinſchaftlichen, das in der Natur der Sachen liegt, verbinden; und da-

durch werden ſie alte Lehren demjenigen Theile ihrer Zeitgenoſſen klärer und brauchbarer machen, der mit ihnen in dem Charakter und den Eigenſchaften ſeines Geiſtes am meiſten harmonirt,

Die Aufmerkſamkeit iſt in den letzten Jahren auf dieſen Gegenſtand von neuem rege geworden, da Männer von bekannten großen Fähigkeiten ganz ungleiche Urtheile über die Beweisarten dieſes Lehrſatzes geäußert haben, ob ſie gleich alle in Behauptung deſſelben übereinſtimmen. Moſes Mendelsſohn glaubte, daß ſie im eigentlichen Verſtande demonſtrirt werden könne, und unternahm ſelbſt, die alten Beweiſe zu ſchärfen und neue hinzu zu ſetzen. Alles in ſeinem Werke iſt Licht und zeigt Verſtand; aber die Beweiſe befriedigen nicht. Kant, ein Mann von metaphyſiſchem Tiefſinn, einer ausdauernden Beharrlichkeit in Durchdenkung langer Reihen von Begriffen, worin ihm vielleicht kein Schriftſteller unſrer Nation gleich iſt, ſieht nicht nur die eigentlichen Demonſtrationen vom Daſeyn Gottes, ſondern auch alle Wahrſcheinlichkeits-Beweiſe, die man aus objectiven Gründen führt, als vergebliche Verſuche an, über die Gränze der menſchlichen Vernunft hinauszugehn; indem, da in unſrer ganzen Erkenntniß nichts iſt, als die

ſinnlichen Erſcheinungen und die Geſetze unſers Geiſtes, nach welchen wir dieſe Erſcheinungen ordnen, wir gar keinen Uebergang weder von unſern Erfahrungen noch von unſern Ideen zu dem behaupteten Daſeyn irgend eines Dinges an ſich, geſchweige dann eines von der Welt getrennten, und über alle ſinnlichen Erſcheinungen erhabnen Weſens finden. Er ſetzt an die Stelle aller zernichteten oder für ungültig erklärten Beweiſe den einzigen, der aus dem Bedürfniſſe unſers Verſtandes und Herzens genommen iſt, inſofern ein höchſt reelles Weſen nöthig iſt, um allen unſern Begriffen von Realität Haltung und Feſtigkeit zu geben, und inſofern ein moraliſcher Regierer der Welt nöthig iſt, wenn unſre Moralität Statt finden ſoll.

Ein dritter Schriftſteller von einer andern Anlage des Geiſtes, nicht weniger ſpekulativ, fähig ſcharfe Blicke zu thun, aber zu wenig gegen ſchwache Leſer herablaſſend, um ſeine Gedanken völlig aus einander zu ſetzen, Jacobi *) iſt in dem erſten Puncte mit Kant einſtimmig,

*) In ſeinem Werke: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelſohn. Breslau 1785.

daß keiner der bisher gegebenen Beweiſe von dem Daſeyn Gottes bündig ſey. Aber er geht in zwey Sachen von ihm ab, zuerſt, daß er in der Speculation das Uebergewicht der Gründe auf der Seite des Pantheismus zu ſeyn glaubt, da Kant die völlige Unzuläßigkeit aller, ſo wohl widerlegenden als beweiſenden, Schlüſſe in dieſem, außer dem Bezirke unſerer Erfahrungen liegenden, Felde behauptet hatte; zum andern, daß er unſre Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes nicht auf jenes Bedürfniß unſers Geiſtes, oder auf die Nothwendigkeit der Vorausſetzung eines ſolchen Weſens, wenn in unſern Gedanken Zuſammenhang, und in unſern Neigungen ein moraliſches Principium Statt finden ſoll, ſondern auf das gründet, was er mit einem Worte Glauben nennt, worunter er, ſo weit ich ihm und ſeinem, mir durch die wenigen Denkmähler ſeines Geiſtes ſchäzbaren, Commentator *),

*) Witzenmann in ſeinem Buche: Reſultate der Jacobiſchen und Mendelsſohnſchen Philoſophie, kritiſch unterſucht von einem Freywilligen. Leipz. 1786. 8. oder auch vielleicht in einem Aufſatze des Deutſchen Muſeums, welchen G. hier, nach einigen bey dem Manuſcripte dieſer Abhandlung befindlichen Bemerkungen zu urtheilen, vor Augen hatte. Anm. d. Herausg.

habe folgen können, zweyerley verſteht: erſtlich die bey einem tugendhaften Herzen und Leben faſt unausbleibliche Empfindung von Verehrung und Dankbarkeit gegen ein die Welt mit Weisheit und Güte regierendes Oberhaupt, welche Empfindung zugleich eine Ueberzeugung von deſſen Daſeyn in ſich ſchließt; zweytens, die aus der Tradition und der Geſchichte, beſonders der in unſern heiligen Schriften enthaltnen, geſchöpfte Erkenntniß von dem Urſprunge und der allmähligen Entwickelung unſers Begriffes von Gott und der wenigen aber wichtigen Wahrheiten, die unſre Theologie ausmachen. Die Ueberzeugung aus der innern Empfindung, die guten Menſchen beywohnt, nennt, denke ich, Jakobi Glauben, inſofern ſich dieſelbe auf keine höheren Gründe zurückführen läßt, ſondern auf eine Art inneres Zeugniſſes gegründet iſt. Die Ueberzeugung der zweyten Gattung heißt noch eigentlicher ſo, weil ſie wirklich auf Zeugniſſen der alten Denkmahle und Geſchichtſchreiber beruht. Jene Empfindungs-Gewißheit kommt ziemlich mit dem Seelen-Bedürfniſſe Kants überein, und iſt nur eine veränderte Vorſtellungsart derſelben Sache. Denn wenn die Idee eines Gottes, als eines verſtändigen und guten Weſens, an die eigne richtige in-

tellectuelle und moraliſche Beſchaffenheit des Gei⸗ſtes dergeſtalt gebunden iſt, daß ſie von ſelbſt ent⸗ſteht, wo dieſe ſich findet: ſo kann hiervon die Urſache nirgends anders als in der dunkeln Wahrnehmung einer ſolchen Seele liegen, daß dieſer ihr Zuſtand klarer Begriffe und wohlwol⸗lender Neigungen, den ſie ſo ſehr liebt, unter⸗brochen und vernichtet werden müßte, wenn nicht die Idee eines höchſt vollkommnen Geiſtes gleich⸗ſam an die Spitze aller ihrer andern Ideen ge⸗ſetzt würde. — Der andre Beweis aber, ge⸗führt aus der hiſtoriſchen, durch Offenbarung und deren Auslegungen geleiteten, Entwickelung des Begriffes der Gottheit im menſchlichen Geſchlechte iſt Jacobi, oder vielmehr ſeinem Freunde ganz ei⸗gen, und kann in Kants Syſtem keinen Platz finden.

Auf dieſe Behauptungen dreyer ſo berühmten Schriftſteller kann ich mich hier nur ſo weit ein⸗laſſen, als es nothwendig iſt, um mich zu recht⸗fertigen, daß ich von neuem dieſen Gegenſtand unterſuche. Denn in der That, wenn es mir möglich wäre, mit einem jener Schriftſteller voll⸗kommen gleich zu denken, wenn ich mit Moſes die Beweiſe aus der Zufälligkeit der Welt oder aus dem Begriffe von Gott ſo genugthuend als

geometriſche Demonſtrationen fände, oder wenn ich mit Kant alle Gründe, die anders woher als aus der Beſchaffenheit und den Denk- und Willens-Geſetzen unſers Geiſtes hergenommen wären, für Verirrungen der Vernunft außerhalb ihrer Sphäre hielte, oder wenn ich endlich mit Jacobi das Syſtem des Spinoza für die einzige zuſammenhängende Philoſophie, und alſo die Ueberzeugung von Gott von aller Philoſophie unabhängig, und anderswoher, als durch Nachdenken, uns mitgetheilt erkennte: ſo würde ich auf eine oder die andre Art die Materie für völlig geendigt anſehen. Jeder Verſuch, die Natur der Dinge und die in ihr liegenden Wahrſcheinlichkeiten von neuem zu Rathe zu ziehen, wäre thöricht.

So iſt es aber nicht. So ſehr ich mich von vorgefaßten Meinungen zu befreyen ſuchte, um dem Vortrage dieſer meiner Lehrer bey mir Eingang zu verſchaffen: ſo ſehr ich mich bemühte, die oft mir fremde Denkungsart derſelben mir zu eigen zu machen, und in ihren Geiſt, (der ſich in ſolchen abſtracten Gegenſtänden nur unvollkommen mit Worten ausdrücken kann,) mit Beyſeitſetzung der meinen Vorſtellungen mehr geläufigen Formen einzudringen: ſo bin ich doch in weſentlichen Punkten von ihnen verſchieden

denkend geblieben. So oft ich die Sache wieder für mich in Betrachtung ziehe, ſo kommt ſie mir auf folgende Art vor: eigentliche Demonſtrationen finden bey keinem Satze Statt, der die Wirklichkeiten der Dinge betrifft; der erſte Grund von aller Ueberzeugung, daß etwas da ſey, iſt die unmittelbare ſinnliche Erkenntniß. Es giebt aber dem unerachtet Gründe, um welcher willen wir Dinge für exiſtirend halten, die wir nie empfunden haben. Dieſe Gründe liegen in der Analogie und dem Zuſammenhange zwiſchen den gehabten eignen Erfahrungen, und denen, die wir unter gewiſſen Bedingungen unfehlbar haben würden. Die Ueberzeugung, daß ein Gott ſey, iſt von der Ueberzeugung, daß andre von uns abweſende, uns nicht ſichtbare Weſen ſeyn, in nichts unterſchieden, als inſofern die Natur Gottes der Natur der von uns unmittelbar erkannten Weſen unähnlicher und alſo die Analogie mangelhafter iſt. Alle Arten von Gründen alſo, welche wir brauchen, um das Daſeyn ungeſehener und unempfundener Gegenſtände und Begebenheiten in der Welt darzuthun, können auch auf den Beweis der Exiſtenz Gottes angewandt werden: nur daß ſie hier vielleicht dem Grade nach ſchwächer, und zur Beförderung ei-

ner völligen Entſcheidung weniger hinlänglich ſind.

Von der andern Seite iſt nicht nur die erſte Frage, ob ein höchſtes Weſen ſey, an welches zu denken wir weder durch irgend einen unſerer Sinne erweckt, noch durch unſer Selbſtgefühl genöthiget werden, aus dem Zuſammenhange entſtanden, den die Beantwortung derſelben mit andern unſrer natürlichen Geiſtesbeſchäftigungen, oder unſrer wichtigen Endzwecke hat; ſondern auch die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes, welche in dem menſchlichen Geſchlechte beynahe mit der Idee von Gott zugleich entſtanden iſt, iſt vornähmlich durch eine Menge innerer nicht entwickelter Empfindungen von einer aus dieſer Hypotheſe über unſere Syſteme und Entwürfe ſich ausbreitenden Klarheit unterſtützt worden. Dieſe Empfindungen ſind nach dem Maße ſtärker, als der Menſch mehr ſeine Glückſeligkeit in intellectuellen und moraliſchen Gegenſtänden ſucht.

Indeß iſt dieſes Bedürfniß und dieſer Wunſch, daß ein Gott ſeyn möge, eben ſo wenig dem nachdenkenden Menſchen vollkommen genugthuend, um ihn gewiß zu machen, daß ein Gott ſey, als jene zuerſt gedachten Wahrſcheinlichkeiten.

Aber in der Vereinigung von beyden findet er den ihm möglichen höchſten Grad der Ueberzeugung. Die Natur ſeines Geiſtes verlangt den Glauben an einen Gott, wenn er ſich nicht in ſeiner Wirkſamkeit gehindert finden ſoll; und die Natur der Dinge, ſo weit er ſie kennt, ſtellt ihm das Daſeyn deſſelben als überwiegend wahrſcheinlich vor. Der daraus zuſammengeſetzte Eindruck iſt die Ueberzeugung, welche ich habe.

Zur Erläuterung und Rechtfertigung dieſer meiner Abweichung von meinen Vorgängern muß ich noch folgendes hinzuſetzen.

Darüber werden, wie mich dünkt, die Stimmen in kurzem eins ſeyn, daß außer der Geometrie und den Wiſſenſchaften, in welchen bloß Ideen mit Ideen verbunden werden, keine Demonſtration Statt findet. Die apodictiſche Gewißheit muß zuletzt darauf beruhen, daß das Gegentheil der Sache einen Widerſpruch in ſich enthält. Die Abweſenheit einer Sache, ihr Nichtſeyn kann nie einen Widerſpruch in unſern Ideen hervorbringen: es iſt nur eine Idee weniger in unſrer Seele. Wo ein Widerſpruch ſeyn ſoll, da muß ſchon ein Subject, oder eine ihm entſprechende Idee vorausgeſetzt, und mit dieſer muß eine andere verglichen werden, und zwar

um ſie mit ihr zugleich zu denken. Alſo eine Qualität iſt in dem Subjecte ſchon bekannt, und wird ihm hypothetiſch beygelegt; und andre Qualitäten werden an dieſe erſte angeſchloſſen oder von ihr ausgeſchloſſen. Aber wenn das Subject ſammt ſeinen Qualitäten in der Natur der Dinge oder in unſrer Vorſtellung fehlt, ſo entſteht eine Lücke, aber nie kann ein Widerſpruch entſtehn. Nimmermehr alſo kann der Beweis, daß das Subject vorhanden ſey, darauf reducirt werde, daß bey Abweſenheit deſſelben ein Widerſpruch in unſern Ideen entſtehen würde. — Betrachte ich die ganze Claſſe ſtreng bewieſener Wahrheiten, worunter die geometriſchen die vornehmſten ſind; ſo finde ich beſtätigt, was ich aus der Natur des Denkens ſelbſt geſchloſſen habe. Kant will, daß die geometriſchen Sätze ſynthetiſche Sätze ſind, d. h. ſolche, wo in dem Prädicate dem Subjecte etwas neues zugeſetzt wird, welches zuvor in dem Begriffe deſſelben nicht lag; und daß alſo der Grund der ihnen ſo ausſchließend zukommenden höheren Gewißheit nicht, wie Moſes und die Wolfianer bisher gelehrt haben, darin liege, daß es im Grunde identiſche Sätze ſind, oder daß die aus ihnen beſtehende Theorie nichts als Entwickelung der urſprünglichen Idee jeder

Figur iſt; ſondern darin, daß eine Anſchauung, die doch a priori iſt, bey ihrem Gegenſtande, dem Raume, und bey den Figuren, welche Modificationen des Raums ſind, Statt findet.

Ich verſtehe entweder dieſen mir in ſo vieler Betrachtung verehrungswürdigen Philoſophen nicht, oder ich kann mich von der Richtigkeit dieſer Vorſtellungen nicht überzeugen. Ich finde nur zwey Arten von Sätzen in der reinen Mathematik: entweder ſolche, die ich für rein analytiſch halte, oder ſolche, die ich hypothetiſch analytiſch nennen möchte. Die erſten legen nichts, als den Begriff der Figur, der Zahl, der Fläche, kurz des Subjects, von welchem die Rede iſt, zum Grunde, und zeigen, welche Eigenſchaften in den Merkmahlen, die jenen Begriff componiren, verborgen lagen; Eigenſchaften, die derjenige, welcher den ganzen vollen Sinn der Definition hätte in ſeinen Gedanken umfaſſen können, zugleich mit der Feſtſetzung derſelben würde eingeſehen haben, ohne eines Beweiſes zu bedürfen. Von dieſer Art iſt der Satz, daß alle drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich ſind. Indem drey Linien ſo zuſammengeſetzt werden, daß ſie zuſamenſtoßen, wird zugleich eine gewiſſe Neigung derſelben gegen einander er-

fordert; und daß dieſe keine andre iſt, als wel⸗che in der Summe die Neigung eines Perpendi⸗kels gegen die Grundlinie doppelt in ſich ent⸗hält, wird zwar im Beweiſe erſt durch eine Succeſſion von Begriffen deutlich eingeſehen, iſt aber in der Sache ſelbſt mit dem Zuſammenſto⸗ßen der Linien eines und daſſelbe, und muß in einem Verſtande, der einen adäquaten Begriff von dieſem Urſprunge eines Dreyecks hat, zu gleicher Zeit mit demſelben erkannt werden. Die zweyte Gattung geometriſcher Sätze ſetzt will⸗kührlich zu dem Begriffe des Triangels, des Vierecks u. ſ. w. noch eine neue Beſtimmung hinzu, und ſagt aus, wie alsdann die urſprüng⸗lichen Eigenſchaften deſſelben ſich modificiren, oder welche neue Prädicate ich zugleich mit jener Beſtimmung annehmen muß. Zu dieſer Gattung gehört der Satz, daß ein Perpendikel, von der Spitze eines rechtwinkeligen Dreyecks auf die Hypotenuſe als Grundlinie herabgelaſſen, die mittlere Proportionallinie zwiſchen den beyden Theilen iſt, in welche die Grundlinie dadurch ge⸗theilt wird. Dieſe Gattung iſt im Grunde von der erſten nicht weſentlich unterſchieden. Das Subject iſt ebenfalls eine willkührliche Compoſi⸗tion von Merkmahlen, wie der Begriff eines

Triangels. Nur daß in dem letzten Falle das Compoſitum keinen eignen Namen hat. Immer aber wird in dem Satze nichts ausgeſagt, was nicht ſchon vollſtändig und nothwendig in dem Complexus von Begriffen liegt, welcher im Subjecte, es ſey mit einem Worte, es ſey durch viele, ausgedrückt wird.

Was die beſondre Art der Anſchauung betrifft, die bey den geometriſchen Sätzen Statt finden ſoll, und die Kant eine Anſchauung a priori nennt; ſo geſtehe ich, daß ich davon keinen Begriff habe. Ich ſehe allerdings, daß die geometriſchen Demonſtrationen durch Anſchauung der Figur erleichtert, ja geleitet, und allererſt möglich werden. Das iſt aber eine wahre ſinnliche Anſchauung, im Weſentlichen von der nicht unterſchieden, durch welche wir alle unſre Erfahrungskenntniſſe über moraliſche und phyſiſche Gegenſtände erhalten. Die Figur iſt nichts anders, als ein Beyſpiel, und hilft dem Räſonnement eben ſo, wie dem Philoſophen Beyſpiele, die er aus der Geſchichte oder Erfahrung anführt. Der einzige Unterſchied, und der große Vorzug dieſer mathematiſchen Beyſpiele vor den moraliſchen und metaphyſiſchen, iſt, daß in jenem die abſtracten Begriffe, welche ſinnlich bezeichnet wer-

den ſollen, mit ſo wenigen fremden Zuſätzen und Zufälligkeiten vermengt ſind, daß ſie im Bilde beynahe noch ſo rein und abgeſondert erſcheinen, wie im Verſtande; dahingegen alle zu Beyſpielen in der Philoſophie angeführten Facta die allgemeinen Begriffe, welche erläutert werden ſollen, mit einer ſo großen Menge beſondrer und zur Abſicht nicht gehöriger Umſtände enthalten, daß es eine höchſt ſchwere und größtentheils unmögliche Arbeit iſt, jene Ideen ganz rein und unvermiſcht aus denſelben herauszuheben. Die Abſtraction der Begriffe kann alſo in der reinen Mathematik mit einer ſinnlichen Anſchauung derſelben verbunden werden, welches in keiner andern Wiſſenſchaft möglich iſt.

Andre Wiſſenſchaften würden eben ſo apodictiſch gewiſſe Sätze haben können, als die Geometrie, unter zwey Bedingungen: erſtlich, wenn man nicht nach dem fragte, was wirklich vorhanden iſt, ſondern nach dem, was bey Vorausſetzung gewiſſer Eigenſchaften nothwendig zugleich geſetzt und angenommen werden muß; zum andern, wenn man ſich dieſe Eigenſchaften ganz rein abgeſondert von allen, welche damit verbunden ſind, vorſtellen könnte. Man ſehe den Neid, wie den Triangel, als einen willkührlich compo-

nirten Begriff an, und unterſuche, was für Eigenſchaften zugleich mit demſelben in einem Menſchen angenommen werden müſſen. Solche Unterſuchungen werden in der Moral und in der Philoſophie oft angeſtellt: und ſie ſind die einzigen, wo man ſich einer demonſtrativen Gewißheit nähert. Daß man aber doch dieſelbe niemahls erreicht, liegt daran, daß man nicht den Neid ſo deutlich, wie den Triangel, abmahlen kann. Ueber beydes läßt ſich nicht gut räſonniren, wenn ich nicht ein Bild davon vor Augen oder in der Imagination habe. Von dem Triangel läßt ſich ein ſolches Bild ſo genau, ſo vollkommen geben, daß der Verſtand die Data, aus welchen er ſchließen ſoll, immer vollſtändig, und nichts als dieſe vor ſich hat. Von dem Neide iſt kein Bild möglich, als welches die Erinnerung an neidiſche Menſchen und Handlungen gewährt. Wie ſchwer iſt es, in denſelben das Weſentliche vom Zufälligen, dieſe Eigenſchaft von andern damit verwandten zu unterſcheiden!

Ich kehre zu dem Punkte zurück, von welchem ich ausgegangen bin, daß nähmlich die geometriſchen und alle demonſtrativen Sätze nichts über die Wirklichkeit ausſagen, und eben deßwe-

gen demonſtrationsfähig ſind, weil ſie von dem bloßen Zuſammenhange der Ideen reden.

---

## Erſter Abſchnitt.

### Verhältniß des kritiſchen Idealismus zu dem Glauben an das Daſeyn Gottes. In wiefern das Bedürfniß vernünftiger und ſittlicher Menſchen bey dieſer Unterſuchung in Betracht kommt und wie dieſelbe hier angeſtellt werden ſoll.

---

Wenn aber die Exiſtenz Gottes ſo wenig wie die Exiſtenz aller andern Dinge demonſtirt werden kann: giebt es deßwegen gar keine objectiven Gründe dafür, und iſt es bloß eine eigenthümliche Beſchaffenheit unſers Geiſtes, welche in uns die Idee eines Gottes erregt?

Zuerſt können wir mit gutem Fuge und Recht diejenige Speculation ganz bey Seite legen, welche das Daſeyn aller Dinge, als Dinge an ſich

betrachtet, auf gleiche Weiſe angreift oder zweifelhaft macht. Diejenigen Schwierigkeiten, mit welchen alle Gegenſtände unſrer Erkenntniß ohne Ausnahme zu kämpfen haben, oder diejenigen Dunkelheiten, die bey allen übrig bleiben, müſſen nothwendig aus der Acht gelaſſen werden, ſobald wir über einen einzelnen Gegenſtand Unterſuchungen anſtellen: oder wir müßten ſogleich alles Denken und Unterſuchen aufgeben. — Ohne Zweifel erkennen wir die Wirklichkeit andrer Dinge nur, weil wir zuvor uns ſelbſt als etwas Wirkliches erkannt haben, und wir ſchließen auf das Daſeyn Gottes aus der Wirklichkeit der Welt. — Alſo kann uns von Gott, als einem Gegenſtande an ſich betrachtet, keine andre Idee gegeben ſeyn, als eine der nähmlichen Art, dergleichen wir von uns ſelbſt und von den Dingen der Welt haben. Findet der Philoſoph Schwierigkeiten, hier den Uebergang von Vorſtellungen, durch die allein uns eine Kenntniß möglich iſt, zu einem Dinge an ſich, welches nicht Vorſtellung iſt, zu finden; bleibt es ihm ein Geheimniß, was er ſich unter dem Objecte, als Dinge an ſich betrachtet, denken ſoll, ſobald er die Eigenſchaften deſſelben, welche doch nur Beziehungen deſſelben auf uns, oder Modificationen unſers eignen

Seyns, veranlaſſet durch die innern unbekannten Kräfte des Dinges, ſind, denken ſoll: ſo hindert ihn dieſes nicht, das Wort und den Begriff Exiſtenz allenthalben anzuwenden, wo er die gleichen oder ähnliche Modificationen in ſich entſtehen ſieht, als diejenigen ſind, welche ihm das Bewußtſeyn ſeines Daſeyns, und die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Welt verſchaffen.

Ich will für jetzt die Kantiſche Eintheilung der Dinge und Vorſtellungen, in Erſcheinungen, Objecte in der Erſcheinung und Dinge an ſich annehmen, ſo daß das erſte Wort die Veränderungen unſrer Sinnlichkeit, einzeln genommen, mit der damit verbundnen Idee von äußrer Wirklichkeit, bedeute, das andre eben dieſe Veränderungen bezeichne, inſofern ſie, mit einander nach den Geſetzen der Cauſſalität verbunden, uns eine wirkliche Welt, die doch nur in unſern Gedanken iſt, darſtellen; das dritte endlich, die uns gänzlich unbekannten Dinge und deren Kräfte, wodurch ſie fähig werden, in uns ſolche Erſcheinungen in einem ſolchen Zuſammenhange zu erregen. Ich will zugeben, daß alles, was wir von den Geſetzen der Natur wiſſen, ſelbſt der Satz des zureichenden Grundes, oder der von Urſache und Wirkung ſich lediglich auf die Objecte der zwey-

ten Art beziehen, und auf die Dinge an ſich nicht angewandt werden können, als zu welchen unſre Vorſtellungskraft auch nicht den allerentfernteſten Zutritt hat. Aber ſo erlaube man mir auch, nachdem ich einmahl mit dieſer Unterſcheidung ins Reine gekommen bin, die Dinge an ſich gänzlich aus meinen Gedanken und allen meinen Unterſuchungen wegzulaſſen, — erlaube mir, damit ich doch, wie ein Menſch, andern Menſchen verſtändlich rede, die Wörter Ding, Weſen, Exiſtenz von jenen Objecten der Erſcheinung zu gebrauchen, die allein mich etwas angehn, weil ſich mein Zuſtand nach Maßgabe derſelben verändert, angenehmer oder unangenehmer wird, und über welche allein es möglich iſt zu denken oder zu reden, da ohne Vorſtellungen keines von beyden Statt findet. Es iſt freylich in der Speculation ſchwer zu begreifen, wie ich von einem Baume als einem bekannten außer mir vorhandenen Dinge reden kann, da ich doch eigentlich nur weiß, daß in mir Vorſtellungen einer ſolchen Figur, Ausdehnung und Farbe rege gemacht worden ſind, Vorſtellungen, deren Urſachen ich nicht anzugeben im Stande bin. Aber die Natur zwingt mich, ſo zu denken, ſo zu reden: und es iſt daraus weder für

mich, noch, ſolange die Welt ſteht, für irgend einen andern Menſchen je ein Uebel entſtanden. — Ich kann mir daher auch einen abweſenden Baum als exiſtirend vorſtellen. Ich denke mir nähmlich dabey, daß, wenn ich in einer gewiſſen Lage und Beziehung auf ihn wäre, jene Vorſtellungen in mir entſtehen würden. Denn unſer Begriff von Wirklichkeit und Subſtanzialität entſpringt aus der Unterſcheidung, welche wir ſehr früh im Leben zwiſchen zwey Arten der Erſcheinungen machen. Es giebt deren, wie z. B. die Träume, welche kommen und verſchwinden, ohne daß ich ſie durch einen Ort, den mein Körper einnimmt, durch eine Lage, die er erhält, mir wieder zu verſchaffen wüßte, ohne daß zu derſelben Zeit jeder Andere, der an meinem Orte, in meiner Lage geweſen wäre, ſie auch bekommen hätte; andre hingegen kommen pünktlich wieder oder vergehen, ſo wie ich den alten Ort, an welchem ich ſie zuerſt hatte, einnehme oder verlaſſe, in alle die alten Verhältniſſe der Lage und Entfernung wieder trete oder dieſelben verändere. Auch entſtehen ſie in demſelben Momente in jedem andern Menſchen, welcher mit mir eine vollkommen gleiche Stellung annimmt. Dieſe letztere Gattung

von Erſcheinungen halten wir für Wirklichkeiten, die erſtere für Täuſchung und Schein.

Wenn ich von Gott ſage: er iſt; ſo verſtehe ich es in keinem andern Sinne, als in welchem ich es von jedem andern Dinge ſage. Geſetzt nun, der Philoſoph fände, indem er die erſten Grundbegriffe in unſrer Erkenntniß unterſucht, daß er von dem Seyn der Dinge an ſich gar keinen Begriff habe, ſondern daß dieſes Seyn, welches er den Dingen zuſchreibt, bloß in einem Zuſammenhange ſeiner Vorſtellungen liege, daß die Welt, von der er redet, der Inbegriff der ſo und ſo geordneten Erſcheinungen ſeiner Seele, und die Geſetze, welche er in der Welt zu finden glaubt, nur die Regeln dieſer Ordnung ſind: ſo wird er dem unerachtet nicht unterlaſſen, nach dieſer Exiſtenz eben ſowohl bey den unſichtbaren als bey den ſichtbaren Dingen zu forſchen; er wird deßwegen doch berechtigt ſeyn, bald ſeine Sinnen, bald Gründe der Vernunft zu befragen, ob ſolche und ſolche Dinge vorhanden ſind, d. h. ob ſich die mit dieſen Nahmen belegten Erſcheinungen unter dieſen und dieſen ſubjectiven Bedingungen und Umſtänden ſicher erwarten laſſen. Und wenn er alsdann nach der Exiſtenz eines höchſten Geiſtes fragt: ſo wird auch dieß in die metaphyſiſche Sprache ſich überſe-

ken laſſen, — und ſo lauten: er will wiſſen, ob unter gewiſſen Bedingungen, die denjenigen ähnlich ſind, welche Statt finden, wenn Körper oder Menſchen uns gegenwärtig ſind, auf unſre Sinne wirken, von uns geſehn, gehört, und gefühlt werden, ebenfalls eine Erſcheinung, die der unmittelbaren Wirkung des höchſten Weſens auf uns correſpondirte, unausbleiblich zu erwarten wäre. Nur inſofern dieſes Weſen zu der Welt der Erſcheinungen gehört, oder in dieſelbe einſt eintreten kann, und unter gewiſſen Umſtänden eintreten muß, iſt es uns wichtig, von ihm etwas zu wiſſen. — Dieſe ſeine Exiſtenz liegt alſo nicht außerhalb dem Kreiſe, auf welchen es uns erlaubt iſt, unſre Vernunft anzuwenden.

„Iſt es denn ein Mißbrauch der Vernunft, wenn ich durch dieſelbe Gründe aufſuche, mich zu überzeugen, daß ein Conſtantinopel da iſt, oder nicht da iſt?" Auf keine Weiſe. — „Aber dieſe Erſcheinung habe ich doch nie gehabt; und was iſt alſo die Wirklichkeit dieſer Stadt für mich?" — Es iſt die Möglichkeit, einen gewiſſen Anblick zu bekommen, die Erſcheinungen gewiſſer Geſtalten von Häuſern, Menſchen, Einrichtungen, Sitten zu haben, die ich in der That haben würde, wenn ich in eben derſelben ſub-

jectiven Lage wäre, in welcher jetzt z. B. der Großſultan iſt.

Und welche Gründe kann ich für oder wider dieſe ſo genannte Exiſtenz auffinden? — Keine andern, als den Zuſammenhang zwiſchen dieſer möglichen Erſcheinung, mit den wirklichen, die ich gehabt habe.

Hier iſt mir freylich die Gattung der Dinge, zu welcher das Ungeſehene gehört, bekannt. Ich habe Städte, Menſchen, Bäume, Waſſer, Erde geſehen; und alles dieſes würde ich zu Conſtantinopel finden, nur in Geſtalten, Farben und noch mehr in der Zuſammenſetzung von den in andern Gegenden geſehenen verſchieden.

Aber muß dieſe Aehnlichkeit bis auf den Grad gehen, daß ich mir ein Bild in meiner Imagination von der abweſenden Sache machen könne, wenn es mir erlaubt ſeyn ſoll, über ihre Exiſtenz Unterſuchungen anzuſtellen oder überzeugende Gründe für dieſelbe als möglich anzunehmen? Weiß ich nicht, was ich meine, wenn ich frage, ob lebendige Geſchöpfe im Monde ſind? Es iſt nicht von ſolchen Geſchöpfen die Rede, dergleichen ich hier ſehe; es iſt nur von Leben und Lebendigen die Rede, einer Sache, die ich mir entweder nur in abstracto, als allgemeinen Begriff,

oder in concreto, unter dem Bilde von Menſchen und Thieren, vorſtellen kann. Aber das weiß ich doch, daß in dieſer zuſammengeſetzten Erſcheinung etwas iſt, das dem Begriffe Leben und Empfindung entſpricht: — dieſes kann ich herausheben, und fragen, ob, wenn ich mit dem Monde in der Beziehung des Orts wäre, als ich mit der Erde bin, ich Erſcheinungen, (von welcher Art ſie ſonſt immer in ihrem ſinnlichen Theile ſeyn mögen,) haben würde, in welchen ich eben das wieder fände, was mir hier bey Wahrnehmung lebendiger Weſen auf eine ſo ganz eigne Art auffällt. Auch hier wird es nicht für eine Ueberſchreitung der Vernunft-Gränzen angeſehn, wenn ich die Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten jener Weltkörper mit unſrer Erde, oder objective Gründe der Wahrſcheinlichkeit aufſuche, daß in dieſem Verſtande Mondbewohner exiſtiren.

Sollte es nun nicht erlaubt ſeyn, noch einen Schritt weiter zu gehn, und bey einem noch abſtracteren Begriffe, in welchen nur Leben und Geiſt, Denken und Handeln in der höchſten Vollkommenheit, ohne alle Beſtimmung des Ortes, ſo wie zuvor ohne Beſtimmung der Form, aufgenommen wird, ebenfalls die Frage über die Exiſtenz des ihm entſprechenden Objektes anzubringen? Die

Frage wäre dann nähmlich über die Möglichkeit, daß uns Erſcheinungen, welche ſich darauf beziehen, unter gewiſſen Umſtänden und Vorausſetzungen widerfahren würden. Sollte es uns nicht auch erlaubt ſeyn, dieſe Frage auf eben die Art, durch eben das Räſonnement, mit Aufſuchung eben ſolcher Analogien zu beantworten? Wenn wir aus einer Vieles umfaſſenden ſinnlichen Erſcheinung, einen Theil herausheben dürfen, und uns dieſen unter andern oder uns unbekannten Combinationen exiſtirend denken, ohne dadurch das Feld der Erfahrung ganz zu verlaſſen, warum ſoll die Erſcheinung des Denkens hievon ausgenommen werden?

Die Frage über die Exiſtenz Gottes iſt alſo von der Speculation über die Dinge in der Erſcheinung und die Dinge an ſich, und von der wahrgenommenen Unmöglichkeit, Kenntniſſe von den letzteren zu erhalten, ganz unabhängig. — Iſt Gott, ſo iſt eine ſolche Wirkung deſſelben auf ein anderes empfindendes Weſen möglich, dergleichen alle ſinnlichen Objekte auf uns äußern, wenn wir ſie ſehen oder hören. Und ſo wie wir alſo dieſe als exiſtirend denken, weil wir Erſcheinungen einer gewiſſen beſondern Natur, verbunden nach beſondern Regeln, haben, die ihnen entſprechen: ſo kön-

nen wir auch jenes Exiſtenz unterſuchen, und ihm die Exiſtenz zuſchreiben, inſofern wir Erſcheinungen für möglich halten, die den übrigen, wobey wir Objecte vor uns zu haben vermeinen, gleichförmig ſind, und die auf Gott eine gleiche Beziehung haben. Es iſt eben ſo, wie bey allen übrigen Dingen, nur unſre Vorſtellung, nicht das Weſen der Sache, was uns intereſſirt.

Das Bedürfniß aber nun, das Kant an die Stelle aller objectiven Gründe für das Daſeyn Gottes ſetzt, von welcher Art iſt es dann?

Ein Bedürfniß des Verſtandes, daß wir ohne den Begriff Gott, und ohne den, er iſt, in allen unſern übrigen Gedanken und deren Verbindungen, nicht fortkommen können; und ein Bedürfniß des Herzens und der Moralität, daß wir ohne einen höchſten Regierer der Welt keine wahre Vorſtellung von dem, was Tugend heißt, und keine hinlänglichen Motive dazu haben können.

Aber dieſe Erklärungen beſtimmen die Sache noch nicht genau genug.

Es giebt zweyerley Art von Bedürfniſſen: ſolche, ohne welche der Menſch gar nicht beſtehen kann, und ſolche, ohne welche er nur nicht ſo gut beſtehen, nicht ſo vollkommen oder glücklich ſeyn kann.

Es iſt klar, daß wenn von dem Bedürfniſſe auf die Exiſtenz der Sache, welche demſelben abhilft, geſchloſſen werden ſoll, nur das Bedürfniß der erſten Art gemeint iſt. Weil ich da bin, weil ich denke, weil ich moraliſch empfinde und handle; ſo muß freylich alles das, wenn es mir auch nicht unmittelbar kund würde, als vorhanden angenommen werden, ohne welches weder mein Daſeyn, noch meine Vorſtellungen, noch meine freyen Handlungen möglich wären. Aber es wäre nur eine entfernte Wahrſcheinlichkeit, oder vielmehr es wäre, ehe es bewieſen iſt, daß in der Welt Abſichten und Vorſehung ſind, keine Wahrſcheinlichkeit, daß alles das wirklich vorhanden ſey, was ich zu meinem beſſern Befinden, zu ordentlicherem Denken, zu einer ſittlich vollkommneren Aufführung fordern könnte.

Wir wollen nun dieſen Unterſchied auf die vorgenannten beyden Arten der Bedürfniſſe anwenden.

Ein Bedürfniß des Verſtandes kann alſo eine Idee oder eine Vorausſetzung heißen, ohne welche, d. h. wenn ſie nicht angenommen werden dürfte, oder wenn ſie geläugnet werden müßte, virtualiter alles Denken, räſonniren u. dgl. aufhören würde. Von dieſer Art, könnte man glauben, ſey der Satz des Widerſpruchs.

Demüngeachtet paßt auch auf einen ſolchen Begriff oder Satz der Nahme eines Bedürfniſſes nicht. Wenigſtens würde er dadurch nicht zu erweiſen ſeyn, wenn er zweifelhaft wäre. Denn an und für ſich iſt es ungereimt, wenn man wirklich denkt und redet, noch zu zweifeln, ob man denken kann, oder zu unterſuchen, was für Sätze man für wahr annehmen müſſe, um denken zu können. Wenn man die deutliche Erkenntniß ſolcher Wahrheiten bisher nicht gehabt hat, ſo iſt ſie gewiß zum Denken nicht nothwendig; denn wie konnten wir ſonſt bisher, als Menſchen, gelebt und gedacht haben, und jetzt erſt Beweiſe jener Wahrheiten ſuchen? gehört ſie aber dazu, ſo muß uns die Ueberzeugung davon auch ſchon beywohnen, oder, wie das in Abſicht jenes Grundſatzes der Fall iſt, eine ſolche Wahrheit muß virtualiter in allen unſern Gedanken liegen.

Wenn ich aber von dieſem Satze des Widerſpruchs und von dem des zureichenden Grundes abgehe: ſo bleibt gewiß kein andrer übrig, bey welchem mit dem geringſten Scheine geſagt werden könnte, daß er als nothwendig zur Aeußerung der Denkkraft angenommen werden müßte.

Es iſt auch an ſich ungereimt, daß die Handlung einer Kraft nicht möglich ſey, ohne eine andere

Action eben, dieſer Kraft vorauszuſetzen; ſo daß Ideen nicht möglich wären, wenn nicht vorher eine andre Idee angenommen würde.

Am allerwenigſten kann alſo das Daſeyn Gottes zu einem ſolchen nothwendigen Verſtandesbedürfniſſe gehören, da, ohne davon die mindeſte Vorſtellung zu haben, doch tauſend Menſchen empfinden, denken, urtheilen und handeln.

Wenn hingegen Bedürfniß des Verſtandes ſo viel heißt, als eine Vorausſetzung, die in die Vorſtellungen des Menſchen von der Welt mehr Ordnung, Zuſammenhang, Verſtändlichkeit hineinbringt, welche macht, daß man länger und weiter, über mehr Dinge und mit größerem Intereſſe räſonniren könne; ſo iſt es gewiß leicht zu zeigen, daß der Begriff von der Exiſtenz Gottes ein ſolches Bedürfniß ſey.

Aber erſtlich, woher gilt der Schluß: dasjenige iſt wirklich, deſſen Vorausſetzung mir zum ſyſtematiſchen Denken verhilft?

Zum andern: um zu wiſſen, daß der Begriff von Gott mein Gedankenſyſtem ordentlicher und zuſammenhängender macht, muß ich zu dem Ende nicht zuvor eingeſehen haben, daß die Dinge in der Welt oder die Erſcheinungen, (was auf eins hinausläuft,) welche ſich nach dem allgemei-

nen Ausſpruch des Menſchenverſtandes auf Wirklichkeiten beziehen, nicht erklärt, nicht in der Folge oder Ordnung, in welcher ſie erſcheinen, begriffen werden können, als mit Zuhülfenehmung eines ordnenden und dirigirenden Geiſtes? Und ſind dieß nicht objective Gründe für das Daſeyn Gottes? Schleichen ſich dieſe alſo nicht unvermerkt in jenen ſubjectiven Beweis ein?

Etwas vollkommen ähnliches kann in Abſicht auf das Bedürfniß des Herzens geſagt werden.

Dasjenige, ohne welches die Menſchen gar nicht wollen, ſich nicht frey entſchließen, nicht als Menſchen handeln könnten, würde das vollkommenſte und wahrſte Bedürfniß ſeyn. Aber ein ſolches kann es nicht geben, oder es iſt befriedigt. Wir wollen und handeln: alſo muß alles dazu Nöthige in uns ſeyn, und die Idee, welche wir nicht haben, die wir erſt ſuchen, um deren Beweis wir uns erſt bemühen, gehört gewiß nicht dazu. — Ein minder nothwendiges aber dennoch reelles Bedürfniß wäre, ohne welches gar keine Empfindungen der Menſchlichkeit, des Wohlwollens, der Selbſtliebe, der Freundſchaft möglich wären. Aber da der Menſch ein moraliſches Geſchöpf iſt: ſo liegt der Grund zu den moraliſchen Empfindungen in ihm ſelbſt; und dieſe geben den Grund zu den mora-

kiſchen Räſonnements ab. Etwas tadeln und etwas loben wird immer der Menſch an dem Betragen Anderer. Daraus wird eine gewiſſe Erziehung, ein Ideal von Vollkommenheit entſtehen. Und die Moral, d. h. gewiſſe Begriffe von Recht und Unrecht, und Motive, Recht zu thun, die Anerkennung gewiſſer Pflichten alſo iſt vorhanden. Dazu kann nicht die Kenntniß eines unſichtbaren Weſens nothwendig gehören, welches doch, es ſey oder nicht, alle übrigen Dinge ſo läßt, wie ſie ſind, alle ihre Verhältniſſe läßt, wie ſie ſind, alſo in der Natur, den Neigungen, der Empfänglichkeit des Menſchen unmittelbar nichts ändert.

Etwas ganz anders aber iſt, wenn gefragt wird, ob dieſe Idee von moraliſcher Güte, welche dem Menſchen vermöge ſeiner Natur beywohnt, wenn er zu einer gewiſſen Stufe der Cultur gelangt iſt, vollkommen genau und richtig werden kann, wenn er keine moraliſche Ordnung in der Welt, keinen Endzweck und keinen Aufſeher annimmt, und ob die Motive, welche er hat, gut zu handeln, ohne Ausſicht auf eine Zukunft, ſo ſtark werden können, daß ſie in den meiſten Fällen ſeine Handlungen regieren, und ihm zugleich Zufriedenheit einflößen. Und hier

kann mit Recht behauptet werden, daß, ohne die Idee von Gott, dieſem Ideal von moraliſcher Vollkommenheit, und ohne die Ueberzeugung von gewiſſen durch die ganze Welt verbreiteten und beobachteten moraliſchen Geſetzen, die moraliſchen Anlagen unſrer Natur ſich nie vollkommen entwickeln können; daß zur Abſchreckung der Böſen, zum Troſte der Guten, zur Erhebung des Herzens, zu Ueberwindung großer Leidenſchaften, zu Erregung eines liebreichen Sinnes gegen gleichgültige Perſonen, die Ueberzeugung von einem Gotte, der gut und unſer aller Vater und Herr iſt, ſehr viel nutze. Aber iſt dieß Grund genug, eine Sache für wahr zu halten, weil wir einſehen, daß die Wirklichkeit derſelben unſrer Tugend günſtig iſt? Oder vielmehr ſteht es in unſrer Gewalt, iſt es der Natur unſers Verſtandes gemäß, uns bey einer ſo intereſſanten, die Exiſtenz eines höchſten Weſens betreffenden Frage, damit zu beruhigen, daß wir dieſes Daſeyn ſehr zu wünſchen Urſache haben?

Diejenigen, welche ein künftiges Leben aus dem Wunſche fortzudauern und glücklich zu ſeyn geſchloſſen haben, haben ſchon vorausgeſetzt, daß die Welt von Gott, einem weiſen und gütigen Geiſt herrühre. Nur alsdann, wenn wir Urſa-

che haben, zu glauben, daß auf uns, unſre Tugend und unſer Wohl in der Einrichtung der Welt Rückſicht genommen worden ſey, nur dann iſt ein Grund der Wahrſcheinlichkeit dafür vorhanden, daß, was zu unſrer Glückſeligkeit und zu unſrer Vollkommenheit unentbehrlich iſt, auch in der Welt wirklich ſeyn werde. Aber, wenn gerade dieß erſt bewieſen werden ſoll, daß die Welt von einem guten und verſtändigen Weſen herrühre, oder von ihm regiert werde; wie kann ich ſchon daraus einen Grund für deſſen Exiſtenz hernehmen, daß dieſe Exiſtenz ſelbſt zu unſerm Wohle und zu Erreichung unſrer reinſten und beſten Abſichten, zu Beförderung unſrer Moralität beyträgt. Heißt das nicht, in einem Cirkel herumgehen, wenn ich, um den Schluß von der Nützlichkeit auf das Daſeyn einer Sache geltend zu machen, erſt den Charakter und die Eigenſchaften des Urhebers und Regierers aller Dinge wiſſen muß, und ich doch eben dieſen Schluß anwende, um dieſen Urheber zu entdecken?

Demungeachtet empfindet jeder, es liege etwas wahres in dem Satze, daß unſer Verlangen nach Gott die Ueberzeugung von deſſen Daſeyn ſehr unterſtütze, daß dieſe Ueberzeugung

mehr eine Empfindung eines vollen Herzens iſt, welches unbefriedigt von allen Gegenſtänden des Vergnügens, das ihm die Geſchöpfe und der Genuß einzelner Empfindungen darbiethen, noch nach einer weitern Ausdehnung ſeines Daſeyns verlangt, zu welcher der Menſch keine andre Hoffnung findet, als wenn er ein gleichartiges Weſen, aber von unendlich größerer Vollkommenheit annimmt, welches ihm, ſo zu ſagen, forthelfen und ihn zu ſich erheben kann, daß wirklich, nach den gewöhnlichen Erfahrungen, die moraliſch beſten Menſchen, die am treueſten ihre Pflicht beobachten, auch am willigſten ſind, dieſe Idee von Gott anzunehmen, und die Empfindſamſten am erſten ſich zu dieſer tröſtenden Ueberzeugung wenden.

Aber wird denn dadurch die andre nicht weniger gewiſſe Erfahrung aufgehoben, daß eben dieſe Menſchen ſich bey dieſem Wunſche, bey dieſem Sehnen nach einem höhern Weſen, auf keine Weiſe beruhigen, ſondern alle nach ihrer Weiſe, bald mit mehr, bald mit weniger Scharfſinn Gründe für ſein Daſeyn aufſuchen? Alſo gewährt ihnen doch jene Empfindung des Bedürfniſſes die Ueberzeugung noch nicht, welche ſie

ſuchen. Alſo iſt das Bedürfniß ſelbſt gewiß nicht mit dieſer Ueberzeugung einerley.

Jede Idee, jede Unterſuchung im Menſchen muß vorbereitet ſeyn. Er kann auf keine, ausgenommen die ſinnlichen, auf einmahl kommen. Er muß die Stufenleiter durchgehen, auf welcher jede Frage, ſo zu ſagen, eine Sproſſe iſt.

So hat auch der Menſch zu der ganzen Unterſuchung über Gott und die Zukunft gar keine Veranlaſſung, wenn nicht zuvor gewiſſe moraliſche Empfindungen bey ihm rege geworden ſind.

Erſt muß er überhaupt Geiſt vom Körper unterſcheiden, er muß die in ihm ſelbſt wirkende Kraft, das Eigenthümliche ſeiner Natur, daß er ſich ſeiner bewußt iſt und andre Dinge erkennen kann, wahrgenommen, er muß intellectuelle und moraliſche Vollkommenheiten aus ſich ſelbſt kennen gelernt haben, ehe er ſich den Begriff eines Weſens ſchaffen ſoll, bey welchem alle andre Form und Geſtalt, und überdieß noch, (was manchen andern geiſtigen Begriffen Conſiſtenz giebt,) Zeit und Ort fehlen, ausgenommen jene Eigenſchaften des Denkens und Wollens, des Selbſtbewegens, der Herrſchaft über die Materie, des Guten, des Weiſen.

Zum andern muß er in ſeinen Wünſchen und Beſtrebungen auf Umſtände geſtoßen ſeyn, wo das Sichtbare, und was er mit Händen begreifen kann, — wo ihn auch andrer Menſchen Hülfe und Umgang nicht befriedigen, ihm nicht genug thun können.

Was wird ihn ſonſt nöthigen, über das Gegenwärtige und Sichtbare hinauszugehen und das Unbekannte aufzuſuchen?

Daß alſo die Idee von Gott mit dieſen beyden Bedingungen entſteht, ſteigt, fällt, ſich verändert, verfeinert, verſchlimmert, nachdem der Menſch theils dasjenige, was moraliſch und geiſtig heißt, beſſer oder ſchlechter aus ſich ſelbſt hat kennen lernen, theils aber mehr oder weniger zu dem Gefühle des Tröſtlichen und Nützlichen, welches in dem Daſeyn eines Gottes liegt, gekommen iſt; dieſes iſt ſehr natürlich: es zeigt aber nicht, daß die Ueberzeugung ſelbſt ganz allein darin ihren Grund habe, und daß dieſes Verlangen nach Gott der einzige Beweis ſeines Daſeyns ſey.

Wenn ich mich ſelbſt befrage, wie es, ſo weit ich mein Gemüth kenne, in Abſicht dieſer Ueberzeugung mit mir ſtehe; ſo iſt folgendes die aufrichtige Schilderung.

Soviel ſehe ich, aus der Vergleichung aller Syſteme, über die ich ſelbſt nachgedacht, oder die ich in Schriften Andrer gefunden habe, daß keines ohne Schwierigkeiten und unauflösliche Schwierigkeiten ſey; daß der Theiſt von einem ſcharfſinnigen Gegner eben ſowohl in Verlegenheit geſetzt werden könne, als der Atheiſt; daß nirgends durchaus Licht und Zuſammenhang vorhanden iſt. Hieraus ſchließt nun Hume, (der die mit dem Theismus verbundenen Dunkelheiten vielleicht beſſer, als irgend ein andrer, auseinander geſetzt hat,) daß dieſe Materie ganz über unſern Horizont ſey, und wir uns nicht wagen ſollten, daß geringſte darüber zu entſcheiden. Wer nun dieſes thun kann, und dabey ruhig und glücklich, gut und rechtſchaffen iſt, gegen den habe ich nichts zu ſagen. Es iſt ihm erlaubt, ſich aller Unterſuchungen zu enthalten, die er nicht zu Ende zu bringen weiß, und die er demunerachtet entbehren kann.

Aber ſo iſt es mit mir nicht. Ich kann von dem Gedanken nicht loskommen. Der Anblick der Welt, mein eignes Herz bringen mich immer wieder darauf zurück. Ich kann die Materie nicht unerörtert laſſen, noch auf die erſte beſte Art entſchieden bey Seite legen.

Dieß iſt nun, was, wie ich glaube, das Bedürfniß thut. Es hält uns bey einer Frage, die in der That über unſern Horizont iſt, ſo weit feſt, daß wir entſcheiden müſſen, daß wir alſo auch Wahrſcheinlichkeiten aufſuchen müſſen, und daß wir uns mit unvollkommnen Beweiſen begnügen. — Bey mir alſo beruht die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes auf einer Vergleichung der verſchiednen Syſteme über den Urſprung der Welt und ihrer Schwierigkeiten, und eben dieſer Syſteme mit meinen Wünſchen. Nach dieſer Vergleichung ſcheinen mir alle andern, außer demjenigen, welches einen höchſten Geiſt als Schöpfer annimmt, und welches man den Theismus genannt hat, nicht bloß Schwierigkeiten, (von welchen der Theismus auch nicht frey iſt,) ſondern wirkliche Abſurditäten zu enthalten, und ich trete alſo dem Urtheile des großen Königs bey: ich beruhige mich bey dem, was bloß ſchwer iſt, um dem Abſurden zu entkommen.

Zu dem Ende iſt, glaube ich, noch eine einzige Sache zu thun übrig, nähmlich die gedachte Vergleichung ſo vollſtändig, als möglich, und ſo unparteyiſch, wie möglich, anzuſtellen, — die Schwierigkeiten, die bey jedem Syſtem bisher ſich nachdenkenden Köpfen gezeigt haben, mit

der größten Aufrichtigkeit darzulegen, und nun die Summe zu ziehen von dem, was durch ein merkliches Uebergewicht entſchieden ſcheint, und dem, wo die Gründe oder vielmehr die Einwürfe auf beyden Seiten einander die Wage halten; von dem, was als ausgemacht angenommen werden darf, und was als unerklärlich bey Seite gelegt werden muß.

---

## Zweyter Abſchnitt.

### Ob man die Unterſuchung über den Urſprung der Welt ganz bey Seite legen könne; was den nachdenkenden Menſchen hindert, die Welt für ewig zu halten.

---

Es ſind, in Abſicht des Urſprunges der Welt, nur vier Syſteme möglich. Entweder es iſt alles immer ſo geweſen, wie es jetzt iſt, und die ganze Einrichtung, nebſt den Succeſſions-Geſetzen in der Erzeugung der Pflanzen und Thiere auseinander, iſt die einzige nothwendige und ewige

Form der Materie; oder die Materie iſt in dieſe Form und unter dieſe Regularität in der Succeſſion ihrer Geſtalten erſt gebracht worden. Im letztern Falle ſind entweder die mechaniſchen Kräfte der materiellen Theile nothwendig dazu determinirt, dieſe Formen der Dinge nach und nach zu entwickeln; oder die Theile ſind (nach Epikur) durch Zufall, nach unendlich vielen andern Verbindungen, auch in dieſe gerathen; oder ſie ſind mit Abſicht und nach Einſicht in dieſe Form gebracht worden. Mechaniſche Nothwendigkeit, Zufall, oder Verſtand iſt alsdann der Grund von der Einrichtung der Dinge.

Das erſte Syſtem, welches annimmt, es ſey immer alles ſo geweſen, wie es jetzt iſt, iſt das einzige, welches allen Schwierigkeiten ausweicht; — aber nur, weil es gar nichts erklärt. Man könnte es das Syſtem der Trägheit nennen. Es hebt alles Nachdenken auf; und wem es möglich iſt, ſich ſolches völlig zu verbiethen, und dabey ruhig und glücklich zu ſeyn, wer wollte den in dieſer Ruhe durch Einwürfe ſtören? Wer aber einmahl über die Einrichtung der Dinge nachdenkt, (und Gegenſtände, zu denen wir ſelbſt und unſer Schickſal gehören, ganz bey

Seite zu legen, ſteht doch nicht in aller Menſchen Gewalt,) ſo erſcheint jene Antwort, als ein bloßes Aufgeben aller Unterſuchung, unſchicklich.

Was den Menſchen aus dieſem Schlafe, in welchem er, befriedigt mit dem, was iſt, glaubt, es ſey immer ſo geweſen, zuerſt herausbringt, iſt die Betrachtung desjenigen Theils der Welt, der mit ihm die nächſte Verwandtſchaft hat, ich meine der organiſirten Weſen, welche gebohren werden und ſterben. Hier wird es auffallend, daß ſie wider die allgemeine Regel, auf eine ganz andere Art, aus etwas ganz anderm entſtehen, als auf welche und in welches ſie vergehn. Wenn ſie untergehen, löſen ſie ſich in Erde, Waſſer, Salz und Oel auf, und vermiſchen ſich mit dem großen Erdkörper und ſeiner Atmoſphäre. Aber ſie kommen nicht aus der Erde zum Vorſchein, ſie entſtehen nicht aus einer Concretion der Elemente, die der Auflöſung und Zerſtörung derſelben ähnlich iſt, wodurch ſie aufhören; ſondern ſie erzeugen ſich allemahl in einem andern eben ſo organiſirten Körper, und durch eine beſondre Kraft und einen gewiſſen Actus deſſelben. Dieſer Umſtand macht, daß keines

einzigen ſolchen Körpers Urſprung hinlänglich erklärt iſt. Denn indeß uns die Verweſung deſſelben ſeine Beſtandtheile lehrt, welche gemeine Materie ſind, ſo wie ſie ſich in allen lebloſen Körpern auch findet, lehrt uns der Umſtand ſeiner Zeugung, daß die Kräfte dieſer Beſtandtheile allein nicht hinlänglich ſind, ein ſo beſtimmtes Compoſitum hervorzubringen. Woraus aber, wenn die Natur aller Dinge nothwendig und materiell iſt, ſoll der Urſprung der einzelnen Dinge erklärt werden, als aus den Kräften der Beſtandtheile? Wenn ich mir alſo die Welt, ſo wie ſie jetzt iſt, in ihren Formen und in den Abwechſelungen ihrer Formen ewig und nothwendig denken ſoll: ſo muß ich mir eine unendliche Reihe auf einander folgender Körper vorſtellen, deren jeder nur aus Waſſer, Oel, Erde und Salz beſteht, und doch durch die Kraft dieſer Elemente, ohne daß ſchon ein Körper ähnlicher Art vorher vorhanden ſey, nicht entſtehen kann. Dieſer Begriff iſt der Vernunft ſchlechterdings zu faſſen unmöglich: und ſie muß alſo entweder, wie ich ſagte, alles Denken über die Natur der Dinge aufgeben, oder ſie wird von jener ruhigen Meinung, daß die Welt ein ewiger und nothwendiger Kreislauf ſolcher Geſtalten

ſey, dergleichen wir jetzt in ihr ſehen, abgebracht *).

---

*) Auch wenn hier ein Gegner die Einwendung machte, die organiſchen Körper beſtänden nicht bloß aus Oel, Waſſer, Erde u. dgl., ſondern aus beſondern organiſchen Theilchen oder Moleculis; ſo müßten doch dieſe Moleculae das, was ſie geſchickt macht, organiſche Körper zu bilden, entweder durch ihre eigne Organiſation oder durch eine beſondere, nicht auf der Zuſammenſetzung beruhende, Kraft seyn. Wäre das Erſtere, ſo wären doch ihre letztern Beſtandtheile rohe Materie: wäre das Letztere, ſo kommen wir dadurch auf einen Unterſchied zwiſchen lebender und todter Materie, der nicht in der Compoſition, ſondern in Kräften liegt; und ſolche in dem ganzen Univerſum vereinigte Kräfte führen auf Gott.

# Dritter Abſchnitt.

## Von den verſchiednen Arten, auf welche wir nach dem Laufe der Natur die körperlichen Dinge entſtehen ſehen, und Anwendung derſelben auf den Urſprung der Welt.

---

Wenn dann nun aber nach dem Urſprunge der gegenwärtigen Einrichtung gefragt wird; ſo iſt klar, daß alle Verſuche, dieſe Frage zu beantworten, mit einer gemeinſchaftlichen Schwierigkeit zu kämpfen haben. Alle durch die Erfahrung bekannten Kräfte und Geſetze der Natur nähmlich ſind nur Kräfte und Geſetze, durch welche die ſchon daſeyende Ordnung in der Welt erhalten und gleichſam weiter fortgeführt wird. Und wir wollen Kräfte und Geſetze für ihre Entſtehung haben.

Erfahrung kann uns alſo unmittelbar nicht leiten. Allein wir ſehen doch Dinge in der Welt entſtehen und vergehen. Wäre dieſes nicht, ſo würden wir nie nach dem Urſprunge irgend einer Sache fragen. Von dieſen Erfahrungen

giebt es mehrere Arten, deren eine uns deutlicher iſt, als die andre, von denen allen wir aber doch Begriffe haben; d. h. wir wiſſen den Zuſtand der Dinge, welcher vor dem Urſprunge jener entſtehenden vorhergeht, wir wiſſen insbeſondre gewiſſe Veränderungen, die eher eintreten müſſen, als die Anfänge von jenen erſcheinen; daraus haben wir uns die Vorſtellung von Urſachen und Kräften gebildet. Es bleibt uns zur Erklärung des Urſprungs der Welt, kein anderes Hülfsmittel übrig, als die verſchiednen uns bekannten Entſtehungsarten der einzelnen Dinge oder Erſcheinungen auf das Weltall und deſſen Ordnung anzuwenden, und dann zu ſehen, welche von denſelben ſich in dieſem Zuſammenhange am beſten denken läßt, und am meiſten erklärt, — die wenigſten Schwierigkeiten hat, und die meiſten der Erfahrung angemeſſenen Reſultate giebt.

Auf dieſem Wege ſind auch in der That alle einhergegangen, die auf irgend eine Art über das Entſtehen der Welt räſonnirt haben. Selbſt ohne es ſich deutlich bewußt zu ſeyn, ſind ſie der einen oder der andern Aehnlichkeit gefolgt. Der Leſer wird dieß deutlicher einſehen, wenn er die verſchiednen Entſtehungsarten unter gewiſſe Claſ-

ſen bringt. Ich glaube, alles, was in der Welt ſichtbar wird, da es vorher nicht wahrgenommen wurde, oder was wenigſtens in einer ſolchen veränderten Geſtalt zu erſcheinen anfängt, daß es einen neuen Nahmen bekommt, mit einem Worte, alles was entſteht, iſt auf eine der folgenden vier Arten entſtanden: entweder durch zufällige Concretion, oder durch mechaniſche Entwickelung, oder durch Erzeugung, oder durch freywillige künſtliche Hervorbringung.

Der Concretionen giebt es verſchiedene Arten, oder verſchiedene Stufen, nach welchen ſie ſich der Generation nähern, ſo wie die Concreta ſelbſt in ihrem Baue künſtlicher und organiſirten Körpern ähnlicher werden.

1. Die allereinfachſte iſt die bloße Anhäufung oder Verbindung gleichartiger Theile an einem Orte, ohne daß ſie in genauen Zuſammenhang treten, noch ſichtbar in einander einwirken; daher auch das Ganze keine Eigenſchaften bekommt, welche nicht ſchon den Theilen zukamen. So entſtehen die Sandhügel, die Dünen. Sie ſind von einem ſimpeln Sandkorne durch nichts unterſchieden, als durch die Menge.

2. Eine zweyte Art der Concretion ſieht mehr der Entſtehung eines neuen Dinges ähn-

lich; wenn die zufällig zuſammengehäuften gleichartigen Theile durch die Cohäſion in eine wirkliche Verbindung mit einander treten, und ein ſichtbares, und fortdauerndes Ganze ausmachen. Dieß iſt die Entſtehung der Steine, wenigſtens nach dem gewöhnlichen Begriffe, den die Menſchen davon haben. Dabey laſſen ſich wieder zwey Gradationen unterſcheiden. Entweder iſt es die bloße Cohäſion, welche das anſcheinlich neue Weſen ſchafft, und die Theile ſelbſt wirken nicht dergeſtalt auf einander ein, daß das Ganze dadurch ebenfalls eine veränderte Wirkung auf andre Dinge und insbeſondre auf unſre Sinne thäte; — oder die Annäherung der Theile bey der Cohäſion hat ſowohl durch wechſelſeitige phyſiſche Einwirkung, die Natur derſelben geändert, als auch durch das Zuſammenfließen ihrer Eindrücke auf unſre Sinnen, ihnen in unſern Vorſtellungen eine andre Geſtalt gegeben. Concretionen der erſtern Art, würden ganz reine Sandſteine, reines Waſſer, kurz alle Körper ſeyn, die mit ihrem von uns zu erkennenden Grundſtoffe gleichartige Eigenſchaften haben. Concretionen der andern Art ſind alle ungleichartigen Steine, wo Säuren oder Salze eingedrungen ſind, und dem Ganzen Farbe, Geruch, Geſchmack und be-

wegende Kräfte gegeben haben, die wir in den Beſtandtheilen nicht wahrnehmen. Im Grunde gehören hierzu alle Körper, weil keiner ohne Miſchung verſchiedener Stoffe iſt; nur nähern ſich einige mehr, als andre, jener angenommenen Gleichartigkeit.

3. Eine ſo zu ſagen höhere Art von Concretionen iſt die, wo Theile, welche ſich zwar zufällig zuſammenzufinden ſcheinen, doch in der Cohäſion nicht nur neue, ſondern immer gleichförmige und regelmäßige Eigenſchaften hervorbringen, ſo daß in allen gleichſam ein beſtimmtes und unabänderliches Modell abgedrückt iſt. Dieß iſt die Concretion der Metalle. Noch wiſſen wir mit Wahrſcheinlichkeit von keinem andern Urſprunge derſelben, als dem durch den Anflug, das Filtriren, das Ausdampfen und Aneinanderhängen der Theile, woraus ſie entſtehn. Aber dieſe Körper unterſcheiden ſich doch ſchon merklich von den Concretionen der Erd- und Stein-Arten: erſtlich dadurch, daß die Beſtandtheile in dem Zuſammengeſetzten nicht mehr kenntlich ſind; daher dieſes ein ganz neues Ding zu ſeyn ſcheint: zum andern dadurch, daß die Compoſita ſo beſtimmte und unwandelbare Eigenſchaften und Unterſchiede haben, als die Elemente ſelbſt.

4. Noch einen Schritt näher kommen der Organiſation diejenigen Concretionen, die wir Cryſtalliſationen nennen. Noch wiſſen wir von keiner Mutter oder Form, (Matrice,) in welcher ſie gebildet würden, und wir ſehen ſie alſo ebenfalls als zufällige Verbindungen anfliegender Theile an. Aber dieſer Zufälligkeit unerachtet finden wir die Formen der ſo entſtandnen Compoſitionen nicht nur beſtimmt, eigenthümlich und unveränderlich, ſondern auch von geometriſcher Regelmäßigkeit.

Die mechaniſche Entwickelung, oder eine aus den mechaniſchen Kräften des Dinges ſelbſt hervorgehende, und ſtufenweiſe wachſende Veränderung deſſelben, von der Art, daß daraus ein ganz neues Ding, d. h. ein Ding von andrer Geſtalt und andrer Wirkſamkeit entſteht, finden wir, (nach den gemeinen menſchlichen Begriffen,) vornehmlich bey dem Wachsthum der Pflanzen und Thiere, wo innre, verborgne, nicht verſtändige Kräfte aus den Anfängen des Dinges das Vollendete nach und nach hervorbringen.

Ueber die Erzeugung, die bey dem Thier-Geſchlechte am deutlichſten in die Augen fällt, und von dieſem erſt auf das Pflanzen-Reich

übergetragen worden iſt, ſo wie über die Productionen, die von dem freyen Willen, der Kunſt und dem Verſtande der Menſchen, oder von den, dieſen Eigenſchaften analogen, Kunſttrieben der Thiere herkommen, brauche ich nichts zur Erläuterung hinzuzufügen. Jene Operation (der Erzeugung) iſt unter allen Entſtehungen, welche die Natur uns darbiethet, die Wunderbarſte, und die, welche uns ganz vorzüglich auf den Begriff des Werdens, des Entſtehens, des Urſprungs, und des Urhebers einer Sache gebracht hat. Wir ſehen hier etwas, das gar nicht vorhanden war, das äußerſt künſtlich zuſammengeſetzt iſt, endlich das lebt, und empfindet und handelt, entſtehen. — Die Wirkſamkeit unſrer ſelbſt, in unſern Kunſtwerken und eignen Operationen ausgedrückt, obgleich dem ſpeculativen Verſtande nicht erklärbar, glauben wir doch am beſten zu verſtehen; und die Empfindung, die dabey in uns ſelbſt von einem Niſus, einem Beſtreben vorhanden iſt, legen wir ohne Zweifel bey dem Begriffe von Kraft zum Grunde, welche wir allen Dingen, die etwas machen oder hervorbringen, beylegen.

Ich glaube in der Genealogie unſerer Begriffe nicht zu irren, wenn ich ſage, daß Ge-

burt und Tod dem Menſchen die erſte recht deutliche Idee von Entſtehen und Untergang, daß ſeine eignen Handlungen, ſchon die freywillige Bewegung ſeiner Glieder, ihm die erſte Idee von Kraft gegeben haben: und daß er durch dieſe beyden deutlichen Erfahrungen in der Folge zur Bemerkung andrer Entſtehungen gereizt und zur Erklärung derſelben angeleitet worden iſt.

Wir finden dieſe Abſtammung der Begriffe beſtätiget, wenn wir nun auf die Anwendungen kommen, welche die Menſchen von dieſen beobachteten Entſtehungsarten einzelner Dinge gemacht haben, um den Urſprung des Ganzen zu erklären.

Der erſte und roheſte Gedanke der Menſchen, als ſie zu philoſophiren anfingen, iſt der von einer Generation geweſen. Das Erſte, woraus alles erzeugt worden, blieb ihnen nothwendiger Weiſe dunkel, und hieß alſo ſehr ſchicklich Chaos, weil es ein verwirrter, unbeſtimmter Begriff war: aber dieß einmahl vorausgeſetzt, wurde nun alles, was jetzt vorhanden iſt, ſucceſſive durch eine Reihe animaliſcher Generationen erklärt. Die Theogonien der griechiſchen Dichter enthalten dieſes uralte Syſtem in ſeiner völligen Rohigkeit und Härte, es iſt noch in

vielen Vorſtellungen ihrer ältern Philoſophen ſichtbar.

Die Idee der Vermählung, wobey den Elementen Liebe und Haß, und alle auf dieſe Leidenſchaften gegründeten Analogien beygelegt werden, wurde nach und nach zu der Idee von inniger genauer Verbindung gemildert, und aus der wirklichen Erzeugung wurde die etwas verſtändlichere Entwickelung. Daher das atheiſtiſche Syſtem, welches den Urſprung aller Welten aus den nothwendigen Verwandlungen und der mechaniſchen Wirkſamkeit irgend eines oder mehrerer Elemente erklärt, nach jenem Syſtem der Mythologie und der Dichter das älteſte iſt. Des Thales Luft, Anaximanders Waſſer, des Empedocles vier Elemente, verbunden und wirkend durch Principe, die den Trieben von Liebe und Haß ähnlich ſind, geben davon Beyſpiele.

Von dieſen durch keine Erfahrung, durch keine begreiflichen Analogien unterſtützten Hirngeſpinnſten, ging die mehr ſich aufklärende Vernunft zu der Vergleichung der Welt mit einem Kunſtwerke, und der erſten Urſache mit einem Künſtler über. Man nennt Anaxogaras als den erſten, der dieſes mit deutlichen Worten gelehrt habe. Dieſe Philoſophie ſchloß ſich wieder an

die alte mythologiſche und Landes-Religion an, von der ſich die Joniſche Secte weit entfernt hatte. Sie ſchloß ſich daran an, indem ſie die lebendigen auch geiſtigen Kräfte, die in dem Begriffe einer Zeugung, eines Erzeugers, einer Vermählung, eines ſich liebenden Paares liegen, wieder in die erſte Urſache zurückbrachte, und alſo von den Göttern, als lebenden und verſtändigen Weſen, reden konnte, ob gleich die Geſchichten, welche die Tradition von ihnen erzählte, nicht mehr auf dieſelbe paßten. Dieſe Geſchichten wurden zuerſt von Sokrates und ſodann von Plato mit dem Begriffe eines geiſtigen Urhebers und Baumeiſters der Welt genauer verglichen und, wo ſie mit dieſem nicht harmonirten, als abgeſchmackt und ſchädlich verworfen, oder als dunkel und unverſtändlich bey Seite gelegt.

In dieſer Vergleichung von Künſtler und Kunſtwerk ward die independente Exiſtenz der Materie nothwendig vorausgeſetzt. Es war auch nur eigentlich die Ordnung und die Geſtalt der Welt, deren Entſtehung die Neugierde der Menſchen rege machte. Woher die Materie, und warum ſie da ſey, das blieb freylich auch noch unerklärt, aber darüber verlangte niemand Erklärung.

Um den Kreis der möglichen Vergleichungen voll zu machen, erſchien zuletzt Epikur, der die Entſtehung der Welt mit der Entſtehung eines Sandhaufens verglich, — und, um den auffallenden Unterſchied zu mildern, die drey Punkte dabey zum Grunde legte: daß die Sandkörner, aus denen er ſeine Welt zuſammenwehen ließ, unendlich an Anzahl wären, ſich in einem unendlichen Raum gegen und von einander bewegten, und eine unendliche Zeit vor ſich gehabt hätten, um alle möglichen Verbindungen durch den bloßen Zufall zu Stande zu bringen.

Ganz neue Syſteme ließen ſich nun nicht mehr erdenken, weil wir von keiner andern Art des Entſtehens bey einzelnen Dingen, eine Erfahrung haben: aber in dieſen Syſtemen ſelbſt konnten noch allerley Modificationen gemacht werden; die alten ſchon vergeſſenen konnten von Zeit zu Zeit unter neuen Geſtalten zum Vorſchein kommen, weil, wie ich zuvor geſagt habe, es mehrere Stufen giebt, durch welche ſich die Concretion der Generation nähert.

Auch konnten mehrere obiger einfachen Ideen in eine zuſammengeſchmolzen werden, obgleich, weil alsdann wirklich ungleichartige Dinge als übereinſtimmend und vereinbar dargeſtellt wer-

den ſollten, das Syſtem gemeiniglich dunkler und ſchwärmeriſcher wurde.

So ſcheinen mir die Vorſtellungen von animaliſcher Zeugung und mechaniſcher Entwickelung in dem Emanationsſyſtem vereinigt, welches, wie es die neuen Platoniker lehren, Gott als einen Geiſt und ein verſtändiges, nach Ideen wirkſames Weſen vorſtellt, und doch ſowohl die Materie, als die endlichen Geiſter, nicht aus einem Actus ſeiner Kraft, ſondern aus ſeinem Weſen und einer gewiſſen unbegreiflichen Verbreitung und Mittheilung deſſelben ableitet. Inſofern durch dieſe, aus der Nothwendigkeit des Weſens, nicht aus dem Willen des höchſten Geiſtes entſpringende, Veränderung Geiſter, der Art nach ähnliche Weſen, entſtehn; inſoweit hat dieſe Art der Entſtehung in dem Univerſum nichts, welches damit näher verwandt wäre, als die Erzeugung: inſofern aber daraus Materie und Kör entſpringen ſollen, iſt es eine Art der Verwandlung, die wir nur bey der Entwickelung der organiſchen Materie im Wachſen und Ernähren der Pflanzen und Thiere antreffen.

Eine Verbindung des Generationsſyſtems mit dem der künſtlichen Hervorbringung wurde von den Gnoſtikern und den Neuplatonikern gemacht,

indem ſie zuerſt eine Reihe geiſtiger höherer Weſen auseinander auf eine unbegreifliche, aber noch über die Schöpfung und Bildung der Welt erhabne Weiſe von einander abſtammen ließen, bis ſie endlich dem letzten und unterſten derſelben, die Anordnung der Materie und den Bau dieſer ſichtbaren Welt auftrugen.

Mit dem Verſtande und der Freyheit, deren Muſter wir nur im Menſchen finden, wurden auch die Kunſttriebe der Thiere zuſammengeſtellt, um den Urſprung der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge zu erklären. Der Verſtand und die Freyheit wurden dem Anordner und Baumeiſter des Weltalls, und die blinden Triebe oder eine ſinnliche Seele, ein thieriſches Leben wurde der Materie zugeſchrieben. Das war das Syſtem des Plato. Dieſe Combination ſchien zu erklären, warum die höchſte Weisheit und Güte nicht alles noch vollkommner gemacht habe, weil nähmlich der Verſtand mit blinden Trieben, ſo wie beym Menſchen, zu kämpfen hatte, und, wenn er auch überwand, doch den Sieg nicht ohne Aufopferungen erhalten konnte.

Auch dieſe Vorſtellung einer von Gott verſchiedenen Weltſeele iſt in neuern Zeiten unter andern Formen und Ausdrücken wieder zum

Vorſchein gekommen, die spiritus rectores, die plaſtiſchen Kräfte waren ebenfalls der Materie einwohnende Principien des Lebens, die, obſchon der ſchaffenden Weisheit Gottes untergeordnet, doch die Wirkungen derſelben einſchränkten.

Die Emanation brachte Materie und Geiſter aus Gott hervor, aber nur aus ſeinem Weſen, nicht aus ſeinen Ideen und ſeinem freyen Willen: alle übrigen Syſteme, welche in dem Verſtande und Willen Gottes den Urſprung der Welt ſuchten, erklärten daraus nicht mehr, als was eigentlich *κόσμος* heißt, die Schönheit und den Schmuck der Welt, nicht das Daſeyn der Subſtanzen, welche ſie zuſammenſetzen. Nur die von den Juden uns überlieferte und in der chriſtlichen Welt ausgebildete Theologie hat ſowohl das Daſeyn der Subſtanzen, als die ordentliche Zuſammenfügung derſelben, von göttlichen Rathſchlüſſen und freyen Actibus hergeleitet; und die Hervorbringung der Subſtanzen Schöpfung genannt. Dieſe Vorſtellung konnte den älteſten Denkern und Metaphyſikern nicht einfallen, weil das bloße Seyn ein viel zu abſtracter Begriff iſt, als daß die Menſchen nach der Urſache deſſelben fragen ſollten, da ihre ganze Neugierde nur von dieſen ihnen vor Augen ſchwebenden

Formen des Seyns angezogen wird, ſo wie alle ihre Bedürfniſſe ſich auf dieſe einſchränken. In der Folge der Zeit, da ſie auf die Erſcheinung der Dinge mehr Acht gaben, wurden ſie den Unterſchied gewahr, daß gewiſſe Dinge wie aus Nichts zu entſtehen ſchienen, andre aus Theilen, die man ſchon zuvor wahrnehmen konnte, zuſammengeſetzt wurden; eben ſo wie, bey der Auflöſung der Dinge, einige gar keine Spur hinter ſich ließen, und wie in Nichts verwandelt ſchienen, andre hingegen nur im Schutt und Graus verfallen und zerſtört da lagen.

Um auf die Idee der Schöpfung zu kommen, mußte man zwiſchen der Materie und der Form, zwiſchen den Beſtandtheilen und der Zuſammenfügung derſelben unterſchieden haben; man mußte ferner noch keinen Zweifel dagegen hägen, daß die Materie eben ſowohl, als die Form, einen Anfang und ein Ende habe.

In dem Zeitraume und bey den Völkern, wo beydes Statt fand, und wo man zugleich in Gott die höchſte Macht und den Urheber der Welt verehrte, mußte man nothwendig die Wirkungen dieſer Macht und den Begriff der Hervorbringung der Welt auch auf die Subſtanzen ausdehnen.

Wie und wo dieſer Begriff der Erſchaffung aus Nichts in unſre Religionsbegriffe gekommen iſt, warum er dem Jüdiſchen und Chriſtlichen Syſteme ganz allein eigen iſt, iſt ſchwer zu ſagen. So viel iſt gewiß, daß keiner der alten Philoſophen klar und poſitiv das Daſeyn der Subſtanzen aus einem Acte des göttlichen Willens herleitete. Unſtreitig ſind auch bey den Völkern oder Religionsparteyen, welche ihn annahmen, zwey Sachen vorauszuſetzen: erſtlich, daß ſie hohe Begriffe von Gott und ſeiner Macht haben, um welcher willen ſie ihm alles und gerade dasjenige am liebſten zuſchreiben, was das ſchwerſte ſcheint; zum andern, daß ſie Begriffe oder ſolche Erfahrungen von der Natur der Dinge haben, wodurch ſie überhaupt auf den Begriff einer Entſtehung aus Nichts gebracht oder doch nicht in demſelben geſtört und wankend gemacht werden. Durch jenes erſtere Merkmahl unterſcheidet ſich die Religion oder Philoſophie der Juden ſehr zu ihrem Vortheile von den gleich alten Religionsſyſtemen der Völker, die mit ihnen auf einem gleichen Grade der Cultur ſtanden, oder ſelbſt ihnen darin vorgingen. Die Iſraeliten ſtellten ſich Gott als ein einziges, allerhöchſtes, alles übertreffendes Weſen vor. Die

Aegypter oder Griechen kannten nur Götter, deren Macht zwar größer, als die menſchliche, aber doch nur auf einen Theil der Welt eingeſchränkt und durch die Macht andrer Götter gehindert war. Anordnen und regieren konnten ſie ſolche Götter wohl in dem Departement laſſen, welches ihnen anvertraut war; aber das Erſchaffen, das Hervorbringen der Dinge ſelbſt konnten ſie ihnen unmöglich zuſchreiben. Dagegen waren dieſe Völker, beſonders die Griechen, mehr Beobachter der Natur, auf welche die Orientaliſchen Völker, nahmentlich die Juden, ſehr wenig Aufmerkſamkeit richteten. Der Begriff des Entſtehens wurde alſo von ihnen nach der Analogie der Erzeugungen gebildet, die ſie bey den einzelnen Producten der Natur ſelbſt antrafen. Da bey vielen derſelben die vorher ſchon beſtehende Materie in die Augen fällt, auch das, was die Neugierde auf den Urſprung eines künſtlichen, wohlgeordneten Dinges hinzieht, vornehmlich die Form iſt: ſo giengen ſie auch in ihren Erklärungen der Entſtehung der Welt, nicht über die Zuſammenfügung und Anordnung ihrer Theile hinaus, oder ließen wenigſtens die Frage vom Daſeyn der Subſtanzen im Dunkeln. Die Erſchaffung aus Nichts hingegen iſt das Syſtem ei-

nes Volks, welches nicht bemerkt, daß die natürlichen Productionen immer nur einen ſchon vorhandnen Stoff verarbeiten.

Wir bemerken daher auch, daß die Schöpfung aus Nichts in unſerm Religionsſyſteme ſo lange ohne allen Widerſpruch von Seiten der Philoſophen geblieben iſt, als die theologiſchen Begriffe über phyſikaliſche Unterſuchungen die Oberhand hatten. Nachdem aber bey genauerer Erforſchung, alles Aufhören und Anfangen der Subſtanzen bey den vor unſern Augen entſtehenden und vergehenden Dingen, als gänzlich falſch und ein Betrug der Sinne gefunden worden; da wir uns überzeugt haben, daß kein wirkliches Ding ſich aus der Welt verliert, keines hinzukommt, ſondern alles nur von Veränderung der Lage, des Orts, und von der Compoſition abhängt: ſo iſt mit dieſer deutlichen Einſicht, daß für eine Erzeugung aus Nichts keine Erfahrung vorhanden ſey, auch die Vorſtellung zweifelhaft geworden, ob irgend eine Subſtanz entſtehen könne; und um deßwillen iſt die Schöpfung aus Nichts wieder in eine gewiſſe Dunkelheit zurückgetreten.

## Vierter Abſchnitt.

### In wiefern uns die Wahrnehmung unſrer geiſtigen Kräfte auf Gott führt, und der Glaube an die Exiſtenz Gottes mit der Ueberzeugung von der Immaterialität der Seele zuſammenhängt. Gründe für die letztere.

---

Worauf es uns aber, wenn wir den Theismus mit den ihm entgegenſtehenden Syſtemen vergleichen, hauptſächlich ankömmt, iſt, zu wiſſen, ob ein allerhöchſter Geiſt ſey, und ob er auf die Welt und alſo auf unſre Schickſale Einfluß habe. Ich muß daher noch eines andern Weges gedenken, auf welchem die Menſchen zu dieſem Begriffe gekommen ſind, oder eines andern Geſichtspuncts, in welchem ſie ihn angeſehen haben. Der Weg, welchen wir bisher betrachteten, iſt der, daß die Menſchen nach dem Urſprunge und den erſten Urſachen der Dinge forſchten, und den Begriff eines Gottes fanden, indem ſie, unter allen bekannten Kräften, die denkende für die

geſchickteſte erkannten, das, was ihnen in dem Bau der Welt wunderbar und wichtig ſchien, zu erklären. Der andre Weg, von dem ich jetzt rede, iſt der, uns verwandte Weſen in dem Weltall aufzuſuchen, durch welche Betrachtung, wenn ſie fortgeſetzt wird, man auf eine Stufenleiter geiſtiger Vollkommenheiten und geiſtiger Weſen, denen ſie zukommen, geräth, an deren Spitze dann ein Weſen ſtehen müßte, welches alle Kräfte und Vollkommenheiten, die in dieſer Sphäre denkbar ſind, in ſich vereinigte. Beyde Speculationen kommen dadurch auf eins zuſammen, daß, um, nach der erſten Vorſtellung, den Urheber der Welt, ſo zu ſagen, zu ſeinem großen Werke auszurüſten, wir ihm die von uns gekannten und geſchätzten Eigenſchaften verſtändiger und guter Seelen in dem Grade und Maße zuſchreiben müſſen, als nöthig iſt, um dadurch auf das ganze Univerſum zu wirken, das heißt, in einem unſre Vollkommenheit ſo weit übertreffenden Maße, als die Welt die Sphäre unſrer verſtändigen und wohlthätigen Wirkſamkeit übertrifft; und daß, wenn wir nach der zweyten Art der Meditation einen uns ähnlichen höchſten Geiſt bilden wollen, wir ihm auch eine der unſrigen ähnliche Beſchäftigung geben müſſen, und zwar eine

nach der Proportion größere, nach welcher er ſelbſt über uns erhaben iſt, wozu wir keinen andern Gegenſtand, als die Anordnung und Regierung der Welt, finden. Wenn daher die Erhabenheit Gottes, nach dieſer letztern Deduction, Anfangs weniger beſtimmt iſt; ſo erhält ſie ihre genauere Beſtimmung durch die Proportion zwiſchen unſerm Wirkungskreiſe und dem Univerſum.

Das erſte und vornehmſte alſo, worauf es bey dieſer Unterſuchung ankommt, und ohne welches nicht einmahl eine Vergleichung der verſchiedenen Syſteme, in Hinſicht auf ihre Wahrſcheinlichkeit, angeſtellt werden kann, iſt die Frage, ob das Denken überhaupt eine eigenthümliche Kraft, oder ein bloßes Reſultat der Organiſation iſt. Will man dieſes die Frage über die Immaterialität der Seele nennen, ſo glaube ich, daß dieſelbe weit genauer mit der Lehre vom Daſeyn Gottes zuſammenhängt, als man gemeiniglich annimmt. Mehrere Freydenker der neuern Zeiten haben geglaubt, den Theismus mit der Meinung, daß die Seele nichts, und das Denken ein bloßes Phänomen körperlicher Bewegungen ſey, vereinigen zu können. Ich geſtehe es, daß dieſe Philoſophen mir nicht vollkommen conſequent zu ſeyn, oder nicht alle Folgen ihrer Be-

hauptungen durchdacht zu haben ſcheinen. Denn erſtlich, wenn ich die denkende Kraft zur Erklärung des Urſprungs der Welt anwenden will, ſo muß ich erſt durch irgend eine Erfahrung verſichert ſeyn, daß es denkende Kräfte giebt. Wenn aber das menſchliche Bewußtſeyn, die Gedanken und Handlungen, die wir der menſchlichen Seele zuſchreiben, nur entferntere Folgerungen von combinirten Bewegungskräften ſind: ſo giebt es eigentlich nur eine Kraft, die, welche in der todten Materie eben ſo wohl, als in dem Lebendigen gefunden wird, die Bewegungskraft. Es wäre höchſt ungereimt, das was nur als Reſultat, als Wirkung andrer Kräfte exiſtiren kann, ſelbſt für die alles wirkende Kraft, für die erſte Urſache aller Dinge anzunehmen. Nach dem Syſtem des Materialismus, wiſſen wir von keinem Geiſte, von keinem einzigen urſprünglich und weſentlich lebendigen Dinge. Wonach ſollen wir alſo die Analogie des höchſten Geiſtes bilden? Wir wiſſen nur von einer Maſchine, die durch das Eingreifen ihrer Triebwerke und Räder in einander, ein gewiſſes Phänomen hervorbringt, welches wir Denken, Bewußtſeyn, Wollen nennen; ein Phänomen, welches außerdem ſo wenig für ſich da ſeyn kann, ſo wenig

die Harmonie eines Inſtruments irgendwo gehört werden kann, wo das Inſtrument ſelbſt nicht zu finden iſt. Zum zweyten alſo, wenn die Geſtalt eines menſchlichen Körpers das Denken hervorbringt: ſo kann ohne dieſe Geſtalt das Denken nicht Statt haben. Wenn dieſe Form des Gehirns, des Herzens, dieſer Kreislauf des Bluts, dieſer Zuſammenhang der Nerven dasjenige ausmacht, was wir mit Unrecht einer Denkkraft als einer beſondern Subſtanz zuſchreiben: was iſt thörichter, als die Wirkung ohne die Urſache anzunehmen, zu glauben, daß ohne Gehirn und Nerven und Adern und Blut, irgendwo etwas Verſtändiges, ſeiner ſelbſt und andrer Dinge ſich Bewußtes, ſeyn könne. Epikur dachte nach meinem Urtheile mehr mit ſich ſelbſt übereinſtimmend, als irgend ein andrer Philoſoph, wenn er, nachdem er das Denken und den Verſtand im Menſchen aus der Maſchinerie ſeines Körpers erklärt hatte, und doch Götter, die denken und als vernünftige Weſen Glückſeligkeit genießen ſollten, annahm, dieſen menſchliche Bildung beylegte. Er hatte Recht, daß man ſich, außer in menſchlicher Form, kein vernünftiges Weſen, nicht nur vermittelſt der Einbildungskraft, ſondern ſelbſt mit dem Verſtande

vorſtellen kann, ſobald es bewieſen iſt, daß in dieſer Form das Weſen der Vernunft ſelbſt liegt.

Jedermann geſteht zu, daß unſre Begriffe von der Gottheit analogiſch ſeyn müſſen. Aber alle Analogie hört völlig auf, wenn der Menſch eine aus todter Materie zuſammengeſetzte Maſchine iſt, in welcher Empfindungen und Gedanken eben ſo, wie aus den auf gewiſſe Weiſe geſpannten Saiten eine Harmonie, entſtehen, und Gott eine für ſich beſtehende, lebende und denkende Subſtanz ſeyn ſoll. Nur ein einziger Gedanke läßt ſich von denen, die alles unſer Denken von der menſchlichen Organiſation herleiten, und doch außer dem Menſchen noch andre denkende Weſen, und ſelbſt einen höchſten Verſtand annehmen wollen, faſſen: der nähmlich, daß es mehrerley Arten von Zuſammenſetzung der Materie gebe, aus welchen das Selbſtbewußtſeyn und Ideen entſpringen können, Arten, die von der menſchlichen Bildung ſehr weit abgehen; und daß vielleicht die ganze Welt eine ſolche große Organiſation ſey, aus welcher auch eine verhältnißmäßige große und erhabne Denkkraft entſpringe. Gegen dieſe bloßen Möglichkeiten laſſen ſich freylich keine Beweiſe führen. Aber Möglichkeiten, die durch keine Aehnlichkeiten mit wirklich erfahrnen

Sachen unterſtützt werden, können auch keine Ueberzeugungskraft haben. Die Welt als einen Bau anzuſehn, der, als Maſchine, ein ähnliches Reſultat geben könne, wie die menſchliche Maſchine, iſt in der That keinem nüchternen geſunden Verſtande, ohne eine ſchwärmeriſche Imagination, möglich. Ueberdieß würde alsdann der Urſprung der Welt durch dieſe Gottheit nicht erklärt werden, als welche erſt ſelbſt aus der Form und Organiſation der Welt entſprungen wäre. Selbſt eine Regierung und Vorſehung würde nicht Statt finden, indem nicht ſowohl die Welt von der Gottheit, als vielmehr die Gottheit von der Welt abhängig wäre.

Ich glaube alſo, daß man in Prüfung der Syſteme, die das Daſeyn Gottes betreffen, von der Prüfung der Syſteme, die unſre Seele betreffen, den Anfang machen müſſe; ſo wie wir überhaupt von uns, und dem, was in uns intellectuell oder moraliſch gut iſt, ausgehen, um uns den Begriff eines höchſten Verſtandes und einer höchſten Güte zu bilden.

Doch dieſen Theil der Unterſuchung ſehe ich als ſchon von andern vollendet an. Neue Beweiſe von der Immaterialität der Seele laſſen ſich nicht finden. Nur kurz wiederholen kann ich,

worauf es eigentlich ankommt, und welche Gründe die Wagſchale auf die Seite derer, die ein beſonderes geiſtiges Weſen annehmen, zu neigen ſcheinen.

Es würde uns ganz gleichgültig ſeyn können, ob das, was in uns denkt, ausgedehnt iſt, oder nicht; wenn wir nur wüßten, daß etwas in uns iſt, welches denkt, d. h. daß an irgend einer Subſtanz oder einer Anzahl von Subſtanzen, die Kraft zu denken, als etwas ihnen eignes und weſentliches haftet, ſo wie die Kraft zu bewegen oder Bewegung fortzupflanzen in allen Elementen auch nach allen Zerſetzungen und Veränderungen, die mit ihnen vorgehen, übrig bleibt. Die Hauptſache iſt, zu wiſſen, ob die Zuſammenſetzung vieler todter undenkender Subſtanzen einen Gedanken, der keiner einzelnen zukommt, als Phänomen hervorbringen könne.

Dieſes nun ſcheint dem nachforſchenden Verſtande deßwegen ungereimt:

1. Weil unter allem, was wir wiſſen, das Denken am wenigſten ein Phänomen, und am meiſten und gewiſſeſten etwas Wirkliches iſt. Wenn die metaphyſiſchen Unterſuchungen etwas ins klare geſetzt haben, ſo iſt es dieſes: daß uns von dem Daſeyn und den Eigenſchaften der Körper nichts

als durch unſre Vorſtellungen bekannt iſt, welche mit jenen Eigenſchaften keine wirkliche Aehnlichkeit haben, daß wir folglich entweder auf den abſurden Zweifel fallen müſſen, ob auch irgend etwas, ob auch wir ſelbſt exiſtiren; oder daß wir die wahre ſolide Grundlage der Wirklichkeit in uns ſelbſt und in unſern Gedanken finden. Daß Körper mit allen den Beſchaffenheiten, wodurch wir die Materie bezeichnen, vorhanden ſind, dagegen können Zweifel gemacht werden, welche der ſcharfſinnigſte Philoſoph nicht auflöſen kann, und welche die gemeine Vernunft ſelbſt, wenn ſie ſie einſieht, für gültig erkennen muß. Aber wenn jemand dagegen Einwendungen macht, daß wir ſelbſt ſind, ſo empört ſich der Menſchenverſtand: und doch macht derjenige, welcher, nachdem er gezeigt hat, daß ſehr wohl alles, was wir für Körper und für Begebenheiten außer uns halten, bloße Vorſtellungen ſeyn können, auch die vorſtellende Kraft ſelbſt, das Subſtantielle deſſen, was denkt, nicht annimmt, uns in der That dieſen letzten Zufluchtsort des Daſeyns und der Realität zu nichte.

2. Weil Zuſammenſetzung in den Dingen ſelbſt, die zuſammengeſetzt werden, nie etwas ändern kann, ſondern die Aenderung nur

Schein, oder nur Modification, Einſchränkung und Richtung der ſchon vorhandnen Kräfte iſt. Was heißt zuſammenſetzen? Erſtens, mehrere Dinge, die in entfernten Orten waren, ſo nahe an einander bringen, daß ſie einander berühren; zweytens, eine gewiſſe Lage, ein örtliches Verhältniß derſelben hervorbringen, ſo daß das eine rechts das andre links iſt, daß die Linie durch ſie gezogen krumm oder gerade iſt; drittens, machen, daß ſie cohäriren, d. h. daß ſie nicht anders als mit Gewalt von einander entfernt werden können. Wer die künſtlichſte Maſchine verfertigt, thut nichts, als eine größre Anzahl von einzelnen vorher entfernten Körpern oder Elementen zuſammenbringen, und ihre Lagen gegen einander auf mannigfaltigere Art nach Regeln beſtimmen. Was kann nun dieſe Operation in den Dingen, welche derſelben unterworfen worden ſind, ändern? Etwas ganz neues hervorbringen, eine ſo in ſich reelle Sache, als das Denken und die Kraft zu denken iſt, ſchaffen? Unmöglich! ſondern von dem, was beym Zuſammenſetzen mehrerer Theile zu **einem** Ganzen geſchieht, laſſen ſich nur zwey Wirkungen ausfindig machen. Die erſte iſt, daß der, welcher A und B vorher einzeln ſah und dachte,

wenn er ſie nun ſo nahe beyſammen ſieht, daß er ihre Gränzen nicht mehr unterſcheidet, ſie in Eins in ſeinen Ideen confundirt, und ſie alſo als ein Ganzes, als ein neues entſtandenes Ding anſieht. Das iſt, was Leibnitz eigentlich meint, wenn er die Materie ein Phänomen nennt. Nähmlich, daß Theile, Elemente, Atome, Monaden vorhanden ſind, oder was nun das Vielfache iſt, welches in der Materie vereinigt geſehen wird, das iſt nicht Schein, ſondern reell: aber daß dieſe viele Eins ausmachen, daß durch ihr Beyſammenſeyn an einem Orte, in gewiſſen Lagen und Directionen, ein beſonders Ding von beſtimmter Form entſteht, das in unſern Augen ſein eignes Weſen hat, und in unſrer Sprache ſeinen eignen Nahmen bekommt, das iſt Schein, das iſt Folge unſrer Art zu empfinden, unſrer eingeſchränkten Vorſtellungskraft. Wir unterſcheiden nähmlich Gegenſtände nicht mehr, die gleichwohl noch immer unterſchieden bleiben, weil ſie einander zu nahe ſind. Wir ſehen für Eins an, was eine Vielheit von Dingen iſt: wir glauben, daß Sachen gleichſam in einandergefloſſen, zuſammengewachſen ſind, die doch einander nur nahe ſind, und in dieſer Nähe durch irgend eine Gewalt zuſammengehal-

ten werden. Alles alſo, was in dieſer Zuſammenſetzung reell iſt, liegt in den Theilen, die eigentlich das wahre Reelle ſind, nicht in dem Ganzen, welches nur ein Ganzes für uns, für unſre nicht microſopiſchen Augen, für unſern eben ſo wenig microſopiſchen Verſtand iſt, weil wir die vorhandne Abſonderung und reelle Verſchiedenheit der Theile nicht mehr wahrnehmen.

Die zweyte Wirkung der Zuſammenſetzung iſt, erſtens, daß die Theile mehr in der Nähe auf einander wirken, folglich einer in dem andern alle die Veränderungen, die er vermöge ſeiner Kraft hervorzubringen fähig iſt, in ſtärkerm Grade hervorbringt; zweytens, daß ein Theil dem andern von der einen Seite im Wege ſteht, und ihn an der Bewegung oder Aeußerung ſeiner Kraft nach dieſer Direction hindert. Beydes läuft auf eines hinaus. Denn ſelbſt die Einwirkung einer Sache in die andre kann in dieſer nicht eine neue Kraft hervorbringen, ſondern nur die Kraft derſelben auf einen gewiſſen Punct richten, von einer gewiſſen Richtung abbringen, zu einer andern nöthigen. Um deßwillen ſehe ich deutlich ein, wie eine Maſchine die Stunden zeigen kann, da der einzelne Drath, der Stahl, das Meſſing, woraus die Uhrfeder und die Rä-

der beſtehn, ſie nicht anzeigt. Es iſt nähmlich Bewegungskraft ſchon vor Entſtehung der Uhr vorhanden, und ihre Maſchinerie giebt ihr nur örtliche Beſtimmung oder Richtung. Die Kraft kann durch die Zuſammenſetzung nicht gegeben werden: auch das künſtlichſte Räderwerk könnte nie eine Schnell-Feder hervorbringen, oder die Stelle des Gewichts, d. h. der allen Körpern urſprünglich eignen Kraft der Schwere, erſetzen. Nur die durch eine ſchon präexiſtirende Kraft gewirkte Bewegung kann durch künſtliche Zuſammenſetzungen fortgepflanzt und auf einen gewiſſen Punct geleitet werden.

Man wende dieß auf die menſchliche Maſchine an und ſtelle ſich vor, daß aus Erde, Oel, Waſſer und Feuer, und was alles in unſerm Körper gemiſcht ſeyn mag, nun zum erſten Mahle ein Menſch gebaut würde. Das bloße Zuſammenbringen dieſer Elemente an einen Ort, die Cohäſion, die Form oder Figur, alles das ſind bloß örtliche Verhältniſſe, die, ſo wie alle Verhältniſſe, nicht da ſind, ſobald nicht außer den Dingen ein anſchauender Geiſt da iſt, der die Correlata zuſammenhält, und die Beziehungen bemerkt. — Das Einwirken dieſer Elemente in einander aber kann nichts hervorbrin-

gen, als daß die Kräfte, die vorher ſchon in der Erde, dem Waſſer, dem Oele ſteckten, ſich auf eine andre Weiſe, nach einer andern Richtung determiniren, — und wenn keine andre Kraft darin iſt, als die zu ſtoßen, zu drücken, zu bewegen: ſo kann auch in dem Ganzen nichts neues gewirkt ſeyn, als daß dieſer Stoß und dieſer Druck nach einer andern Seite, nach einer andern Himmelsgegend geſchieht, und hinwiederum dieſe Directionen in einer andern Ordnung auf einander folgen. Die Richtung der Bewegung in jedem Augenblick und die Abänderung dieſer Richtung in den ſucceſſiven Augenblicken, dieſe beyden Stücke ſind alles, was ſich von der bloßen Zuſammenſetzung der Materie erwarten läßt.

Nehmen wir von dieſem Einwirken der Triebe auf einander irgend eine andre Folge an, ſo ſetzen wir hier ſchon eine Schöpfung feſt. Denn da die Erfahrung unſre einzige Führerin iſt, ſobald wir über dieſe Gegenſtände irgend etwas ſagen wollen: ſo können wir nicht, in dieſem einzigen Falle künſtlicher Zuſammenſetzungen, denſelben eine Wirkung zuſchreiben, die wir bey keiner andern Maſchine in der Welt finden.

Ich will nicht hinzuſetzen, daß es unmöglich ſcheint, ſich ſelbſt als Viele zu denken, daß der Satz, ich denke, welcher unſtreitig unter allen, welche die menſchliche Erkenntniß ausmachen, der erſte und gewiſſeſte iſt, nicht ſo viel heißen kann, als wir, viele denken, welches unſtreitig der Sinn deſſelben ſeyn müßte, wenn die Materie, d. h. eine Vielheit von Dingen, die nur dem Scheine nach und vor unſern ſchwachen Augen Eins ſind, dächte.

Doch es iſt unmöglich, über dieſe Materie zu ſprechen, ohne in Wiederhohlungen zu fallen. Sie iſt erſchöpft, und es kommt nur auf die Denkungsart, die Penetration und den Fleiß derjenigen an, die darüber nachdenken, ob die darüber ſchon von Mehrern vorgebrachten Gründe die gehörige Wirkung thun ſollen.

Dieß alſo vorausgeſetzt, daß denkende Kraft neben der bewegenden, oder das Lebendige ſo wie das Todte vorhanden iſt, (ohne welche Vorausſetzung es in der That thöricht ſeyn würde, bey der Erklärung des Urſprungs der Welt auf dieſelbe Rückſicht zu nehmen;) ſo fragt ſich nun: welches iſt wahrſcheinlicher Weiſe die erſte und höchſte Urſache derjenigen Einrichtung der Welt, die wir bewundern, und durch welche wir ſelbſt

ſo viel Glückſeligkeit, als uns zu Theil worden iſt, genießen, — iſt es die mechaniſche bloß bewegende Kraft, welche allein wir den Elementen der Körper zuſchreiben, oder die wir doch nur allein in ihnen gewahr werden, oder iſt es derjenige Verſtand, mit Güte verbunden, von dem wir Exemplare im kleinen im menſchlichen Leben finden, und von welchem wir die beſten und ſchönſten Monumente der menſchlichen Thätigkeit herleiten? — Und iſt es in dem erſteren Falle die Natur dieſer mechaniſchen in den Elementen wohnenden Kräfte allein, die eine ſolche Welt voll Ordnung und Schönheit hervorbrachte, indem ſie durch die ihr eignen Geſetze gezwungen war, ſo zu wirken, und die Elemente, da ſie vorher in chaotiſcher Unordnug waren, von Lage zu Lage endlich in diejenige Richtung und den Zuſammenhang zu bringen, in welchen wir ſie jetzt ſehen, und in welchen das Principium ihrer Erhaltung und der Regeneration ihrer vergänglichen Geſchöpfe mitenthalten iſt? Oder kam hier, außer der Natur dieſer Kräfte, auch der Zufall in das Spiel? Mit andern Worten, ſind die Bewegungskräfte der Elemente geſtimmt geweſen, gerade nur dieſe einzige Welt nach und nach zu bilden: oder waren ſie

vermöge ihrer raſtloſen Thätigkeit, und zufolge der Unendlichkeit ihrer Anzahl, und des Raumes und der Zeit, in welchen ſie wirken, genöthigt, alle möglichen Arten von Combinationen zu verſuchen, unter welchen dann auch die gegenwärtige mit vorkam, die weil ſie die einzige war, welche ſich erhalten konnte, fortdauerte und eine Welt wurde? — Das Syſtem des Theismus, der mechaniſchen Nothwendigkeit und des Zufalls, das ſind die drey Hauptſyſteme, die wir nun noch mit einander zu vergleichen haben.

## Fünfter Abſchnitt.

### Von dem Syſteme des Zufalls.

Dasjenige Syſtem, welches die Entſtehung der Welt aus dem Zufalle erklärt, iſt von Epicur zuerſt in eine gewiſſe Form gebracht, und mit deutlichen Worten ausgedrückt worden; und Cicero hat in ſeinem Buche de natura Deorum die Ungereimtheiten deſſelben ſo gut auseinander geſetzt, daß ich nichts hinzuthun kann, als ent-

weder eine größre Unparteylichkeit, die demjenigen, welcher ein Lehrgebäude nur unterſuchen will, anſteht, von demjenigen aber nicht gefordert wird, welcher ſich vorgeſetzt hat, daſſelbe zu widerlegen, oder eine größre Präciſion in Beſtimmung deſſen, worauf es eigentlich bey der Einſicht dieſes Syſtems, und bey der Beurtheilung deſſelben ankommt.

Es würde aber vielleicht eine genaue Beleuchtung nicht verdienen, weil es ſchon ſeit geraumer Zeit ſeinen Credit verlohren hat, und faſt nie mehr in ſeinem ganzen Umfange, rein und abgeſondert von jeder andern Hypotheſe, behauptet wird; wenn es nicht, wie wir ſehen werden, auch in das andere atheiſtiſche Syſtem einer nothwendigen mechaniſchen Entwickelung verwebt wäre.

Zufall iſt, der obigen Anzeige zufolge, zwey Sachen entgegengeſetzt. Das, was der Menſch, oder, wenn es außer ihm verſtändige Weſen giebt, ein verſtändiges Weſen nach Abſichten macht, und was ſo zu Stande kommt, wie es zuvor in ſeiner Idee war, iſt nicht zufällig. Das, was aus einem Samen ſich entwickelt, wenn er in das gehörige Erdreich gelegt wird, iſt auch nicht zufällig. Aber die Figuren, welche

das heruntertröpfelnde Waſſer in der Baumanns-höhle macht, ſind zufällig.

Was hier aus dem Zufall erklärt wird, iſt nicht die Entſtehung des Tropfſteins ſelbſt; dieſe iſt nach aller Geſtändniß nothwendig, wenn das Waſſer ſich durch ſolche und ſolche Erd- und Steinſchichten durchzieht, oder über ſolche Erdlagen hinläuft und Theile davon mit wegſpült: ſondern es iſt dieſe und jene beſtimmte Form des Tropfſteins. An die Erklärung ſolcher Formen denkt niemand, wenn ſie nicht entweder etwas geometriſch regelmäßiges, oder eine Aehnlichkeit mit einer bekannten Sache haben. Sobald aber eine unter vielen ſich auf eine ſonderbare und vornehmlich auf eine, der Vegetation, der Bildung thieriſcher Körper, oder den Kunſtwerken der Menſchen ähnliche, Art auszeichnet: ſo wird nach der Urſache gefragt, und man glaubt ſie im Zufalle zu finden. Was heißt das? Es heißt, daß der Grund nicht in irgend einer Determination oder urſprünglichen Richtung der Kräfte und Urſachen lag, welche die Sache zunächſt hervorbrachten, ſondern in der Vielheit und Mannigfaltigkeit dieſer wirkenden Kräfte und Urſachen, und in dem Unbeſtimmten und eben deßwegen Mannigfaltigen ihrer Richtungen, wodurch alſo nicht

eigentlich dieſe Combination erklärt, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit ſehr vieler und ſehr ungleicher Combinationen gezeigt, und alſo die Verwunderung über die Entſtehung dieſer beſtimmten gemindert wird. Weil unzählige kleine Waſſerſtröme in undenklichen Zeitaltern, durch eine unendliche Anzahl kleiner Canäle zwiſchen den Bergſchichten, ſich durchfiltrirten, und in unüberſehbarer Menge und Verſchiedenheit bey dem Herabtröpfeln Steine bildeten, ſo kamen ſo unzählige Formen derſelben zum Vorſchein, daß auch etwas einem Menſchengeſichte, einem Thierkopfe ähnliches unter der Anzahl ſeyn konnte.

Wo Zufall iſt, müſſen ſehr viele gleichartigen Dinge, auf eine gemeinſchaftliche Art, durch einerley Kräfte wirken. Dieſe Kräfte müſſen in Abſicht des Effects, den man aus dem Zufalle erklären will, weder durch eine Abſicht, noch durch ihre mechaniſchen Geſetze determinirt ſeyn. — Damit alſo dieſer Effect wahrſcheinlich vorherzuſehen ſey, (nur in dieſem Sinne findet hier eine Erklärung deſſelben Statt,) müſſen dieſe Kräfte neben demſelben noch unzählig viele und vielförmige Effecte hervorbringen, unter denen der geſuchte alſo nur deßwegen vorkommt, weil wo alles in einer gewiſſen Art iſt, auch Eines

ſeyn muß, und wo ſehr vieles iſt, irgend ein Beſtimmtes nach Proportion der vorhandnen Menge vermuthet werden kann.

Alle dieſe aus ſolchen Fällen abſtrahirten, obgleich nicht deutlich aus denſelben hergeleiteten Ideen wendet Epikur auf die Entſtehung der Welt an. Er unterſucht nicht die Natur und Eigenſchaften der Elemente, woraus ſie beſteht, er giebt ihnen nur die allgemeinſten Eigenſchaften, ohne welche er ſich kein Daſeyn zu denken wußte, das heißt, eine Ausdehnung, eine Figur und eine abſolute Härte, oder die Unmöglichkeit ſie wieder zu theilen, welche Härte nothwendig war, wenn er bey ihnen Ausdehnung mit Einfachheit verbinden wollte; und forſcht nicht nach gewiſſen Geſetzen, nach welchen ſie ſich fortbewegen und ſtufenweiſe entwickeln müßten; — er braucht bloß, um die Hervorbringung dieſer beſtimmten, regelmäßig ſcheinenden und eben deßwegen uns in Verwunderung ſetzenden Form der Welt zu erklären, die unendliche Vielheit der Atomen, welche an einander ſtoßen und ſich vereinigen können, den unendlichen Raum, in dem ſie ſich bewegen, und die unendliche Zeit, während welcher ſie ihre Bewegungen und Stöße fortſetzen, und die daraus zu ſchließende unendliche Menge und

Mannigfaltigkeit der Zuſammenſetzungen. Er erklärt alſo nicht dieſe Welt, woher ſie entſtanden iſt, und warum ſie dieſe Geſtalt hat; er behauptet nur, daß es unzählige Weltformen, wegen der Unendlichkeit des Stoffs, und der Unendlichkeit von Raum und Zeit, in welchen ſich dieſer Stoff formiren und zuſammenballen kann, geben müſſe, unter denen auch dieſe ſich eben ſowohl habe erwarten laſſen, als ſich in einer unermeßlichen Höhle, wo von Ewigkeit zu Ewigkeit die Wäſſer durchſeigen, und im Heruntertröpfeln Steinmaſſe abſetzten, auch einmahl ein dadurch gebildeter Todtenkopf vermuthet werden könne.

Dieſes Syſtem, ſo ſchwach es in andrer Rückſicht iſt, hat den Vorzug, daß ſeine Ungereimtheit nie bewieſen werden kann. Wenn nur einmahl den Atomen diejenigen Eigenſchaften zugeſchrieben werden, welche nöthig ſind, damit ſie zuſammenſtoßen können: und dann alle Gränze in Beſtimmung des Raumes, der Zeit und der Art, wie dieſe Zuſammenſtoßungen geſchehen ſollen, aufgehoben wird, welches der menſchlichen Vernunft viel erträglicher fällt, als die Feſtſetzung irgend einer ſolchen Beſtimmung ohne hinlängliche Gründe: ſo iſt auch nichts mehr vorhanden, welches die unendliche Mannigfaltigkeit

der daraus entſtehenden Formen einſchränken könnte, und wodurch alſo die gegenwärtige ausgeſchloſſen und unmöglich würde.

Epikur hat ſein Syſtem nur dadurch ſo augenſcheinlich ungereimt gemacht, daß er es genau hat erklären wollen. Wenn er dabey ſtehen geblieben wäre, den Atomen bloß diejenigen abſtracten Eigenſchaften zuzuſchreiben, wodurch ſie überhaupt erſtens als einfache Beſtandtheile, und dann als fähig eines Zuſammenſtoßens und alſo einer Verbindung, hätten gedacht werden können, übrigens aber nur auf die Geſetze des Zufalls gedrungen hätte, nach welchen, mit der Menge der Würfe, die Wahrſcheinlichkeit, daß ein beſtimmter Wurf zum Vorſchein kommen werde, ſich vermehrt, und, bey einer unendlichen Menge Würfe, die Wahrſcheinlichkeit Gewißheit wird: ſo würde zwar der geſunde Menſchenverſtand nicht damit befriedigt worden ſeyn, aber ſeine Speculation hätte neben den Hypotheſen andrer Philoſophen ihren Platz behalten. Aber indem er die Figuren ſeiner Atomen genauer beſchreibt, indem er ihre Bewegung beſtimmter regulirt, und ihnen erſt eine geradlinige, nach Unten in einem Raume, wo kein Unten und kein Oben iſt, zuſchreibt; dann wieder einigen derſelben eine

ſchiefe, die mit der vorigen einen Winkel macht; indem er die Entſtehung der einzelnen Dinge, der menſchlichen Seele, ſelbſt der freyen Handlungen aus dieſen Atomen und ihren geraden und ſchiefen Bewegungen, erklären will: ſo leuchtet das Willkührliche in ſeinen Vorausſetzungen, und das Unzureichende in ſeinen Erklärungen ſo ſehr in die Augen, daß kein vernünftiger Menſch mehr davon hören mag.

Ein zweyter Vorzug dieſes Syſtems iſt, daß es deutlich auf diejenigen Analogien hindeutet, auf welche es gebauet iſt, und alſo inſofern doch einige ſolide Grundlage hat, inſofern Erfahrungen vorhanden ſind, die jene Regeln des Zufalls, durch welche die Entſtehung unſrer Welt von Epikur, wenn nicht erklärt, doch begreiflich gemacht werden ſoll, rechtfertigen. Es iſt nähmlich augenſcheinlich, daß die Spiele, ſowohl, was man Spiele der Natur nennt, als auch die eigentlichen Spiele, die zum Zeitvertreibe der Menſchen erfunden worden, und die Erſcheinungen, die bey denſelben vorkommen, das Muſter hergegeben haben, wonach die Idee des Zufalls in Entſtehung und Regierung der Welt modellirt worden iſt. Es iſt wahr, daß höchſt unerwartete Würfe vorkommen, wenn man unaufhörlich ſpielt.

Bey allen Operationen der Natur, die an ſehr vielen Orten zugleich, und ohne Aufhören, geſchehn, finden wir von Zeit zu Zeit Wirkungen, die wegen ihrer Regelmäßigkeit in Bewunderung ſetzen. Nun konnte Epikur ſchließen, wenn bey einer doch nur endlichen Anzahl von Fällen, doch ſchon einige Regelmäßigkeit in einzelnen vorkommt, ſo muß bey einer unendlichen, während einer Ewigkeit wiederhohlten, auch die vollkommenſte Regelmäßigkeit nicht ausbleiben. — Dieſen Vorzug, den das Epikuriſche Syſtem in ſeiner erſten Grundhypotheſe, wodurch es den Urſprung des Ganzen erklären will, behauptet, behält es auch in Erklärungen der beſondern Natur-Phänomene. Man leſe den Lucretz, der die Epikuriſche Phyſik am vollſtändigſten und gründlichſten vorgetragen hat, mit Aufmerkſamkeit auf dieſen Punkt durch, und man wird finden, daß, ſo ungereimt auch viele ſeiner Erklärungen uns jetzt ſcheinen, nachdem wir beßre gefunden haben, ſie doch der einzig wahren Methode folgen, durch welche die Beſchaffenheit und der Urſprung ſolcher Naturbegebenheiten, die wir nicht vor unſern Augen entſtehen ſehen, erkannt werden können. Sie vergleichen nähmlich jene großen Operationen der Natur mit ähnlichen kleinen Dingen

oder Phänomenen, welche die Menſchen ſelbſt ver⸗anſtalten können oder doch täglich vor Augen haben. Anſtatt daß die Joniſchen Philoſophen das ganze Gebäude ihrer Phyſik aus der leeren Luft griffen, daß ſie willkührlich, Gott weiß warum, dieſes oder jene einzelne Element, zum Urſtoff der Welt wählten, und durch bloße Ar⸗gumentationen a priori, ohne alle Rückſicht auf Erfahrung, die ganze Natur enträthſeln wollten, ſtellt Epikur oder deſſen Wortführer Lucrez be⸗ſtändige Vergleichungen des Großen und Unüber⸗ſehbaren mit dem Kleinen und unſern Sinnen Faßlichen, des Seltnen mit dem Gewöhnlichen, der Wirkungen, auf die wir keinen Einfluß ha⸗ben können, mit denen, die von uns abhängen, an. Und nachdem er ſchon mehr oder weniger Beobachtungen und Experimente vor ſich fand, nachdem er in der Wahl der zu vergleichenden Sachen glücklicher war, nach dem gerathen ſeine Erklärungen bald wahrſcheinlicher bald ungereim⸗ter. Zuweilen verſucht er mehrere Analogien, und überläßt es dem Leſer, die natürlichſte und paſ⸗ſendſte auszuſuchen. So, um das Gewitter zu erklären, ſucht er alle die Fälle auf, wo ein ſchnelles Feuer mit einem Schall verbunden ent⸗ſteht. Er findet den einen ſolchen Fall in dem

Stahle, der mit dem Kieſelſteine Feuer ſchlägt, und erklärt dem zu Folge Blitz und Donner aus dem Zuſammenſtoßen zweyer Wolken, bey welchem die in ihnen verborgne Feuer-Materie herausſpringt. Den Donner vergleicht er noch überdieß mit dem Platzen einer Blaſe, dem Rauſchen vom Winde bewegter Blätter, dem Brauſen der Ströme, des Meeres. Was haben die neueren Phyſiker anders gethan, wenn ſie das Gewitter aus der Electricität erklären? Sie vergleichen zwey Sachen, die ebenfalls nicht in allen Punkten einander ähnlich ſind. Denn unſre Elektricität wird durch Reiben hervorgebracht; und wie können wir uns vorſtellen, daß die Wolken gerieben werden? Aber indem unter allen Gattungen des Feuers, die wir ſelbſt durch gewiſſe Handgriffe hervorzubringen wiſſen, und mit Muße in der Nähe beobachten können, das elektriſche, in dem Anſehen und den Wirkungen, mit dem Blitze die größte Aehnlichkeit hat: ſo ſind wir mit Recht bey dieſer Analogie, als der genaueſten, ſtehen geblieben, und ſehen ſie als eine wahre Erklärung jener Natur-Erſcheinung ſo lange an, bis wir eine noch vollkommnere und pünktlichere Aehnlichkeit entdecken werden. Ein Beyſpiel einer ganz abſurden Erklärung Epikurs,

die nichts deſto weniger nach derſelben Methode gefunden worden, iſt die von dem Schweben der Erde in der Luft. Warum fällt die Erde nicht durch die Luft hindurch? Weil ſie auf die Luft keine Schwere, keinen Druck äußert. — Und warum drückt die Erde nicht auf die Luft? Um eben der Urſache willen, um deren willen wir die Schwere unſers Kopfes nicht fühlen, nicht von ihm als von einer Laſt gedrückt werden, — nähmlich, weil er zu uns gehört, weil er mit uns ein Ganzes ausmacht. Auf gleiche Weiſe, ſagt Epikur, macht die Erde mit der Luft einen zuſammenhängenden Körper aus; es ſind zwey Glieder deſſelben Ganzen. Sie können alſo einander nicht beſchweren.

Ich kehre zu der Beurtheilung des Epikuriſchen Syſtems über den Urſprung der Welt zurück. Wenn es ſich im Anfange denkenden Männern, zu welchen Lucrez gewiß gehörte, durch den doppelten Vorzug empfohlen hat, daß es, nach zugegebnen wenigen und ſimpeln Vorausſetzungen, die Entſtehung der Welt auf eine wenigſtens nicht zu widerlegende Weiſe als möglich begreifen läßt, — und daß es auf einige Analogie mit Erfahrungen, die wir ſelbſt machen können, gegründet iſt: ſo hat es hingegen bey ge-

nauerer Unterſuchung, auch in ſeinem bloß meta⸗ phyſiſchen Theile, um ſo viel ſtärker auch dieſer iſt, als der phyſiſche, ſo viele Schwächen, daß die Philoſophen bald wieder auf die Seite der ver⸗ nünftigen Layen, die es von Anfange an ver⸗ warfen, zurücktraten.

Erſtlich bleibt nach demſelben die Entſtehung des Denkens und denkender, ſelbſt lebendiger Weſen ganz unerklärt, wenn es nähmlich wahr iſt, welches, wie ich glaube, vor allen dieſen Prüfungen der kosmogoniſchen Syſteme ausge⸗ macht ſeyn muß, daß das bloße Zuſammenkom⸗ men vieler nicht denkenden Dinge, vermöge der localen Ordnung, in die ſie treten, und wodurch ſie eine gewiſſe Form und Bildung ausmachen, nie das Denken hervorbringen könne. Um dieſer Geſchöpfe willen, welche leben, und bey welchen oder in Beziehung auf welche allein dasjenige Statt finden kann, was wir gut, vollkommen, was wir Ordnung und Schönheit nennen, iſt es allein der Mühe werth, nach dem Urſprunge der Welt zu fragen. Wären ſie nicht vorhanden, ſo würde mit allen Unterſuchungen und Ideen auch dieſe aufgehoben. Und wenn deren, wie jetzt, vorhanden ſind, ſie aber nicht auf ſich, und auf die Beziehung, in welcher die Welt

entweder mit ihrer leiblichen Erhaltung, oder mit der Ausübung ihrer geiſtigen Fähigkeiten oder mit ihrem Vergnügen ſteht, Achtung geben: ſo werden ſie nach dem Urheber der Welt nicht fragen. Dasjenige Syſtem iſt alſo für Menſchen das ſchlechteſte, welches am wenigſten auf die Erklärung dieſes Phänomens, des in der Natur vorhandnen Lebens und Verſtandes, und der in ihr zur Unterſtützung von beyden ſich vereinigenden Kräfte und Einrichtungen, Rückſicht nimmt, oder welches gerade bey dieſen am wenigſten befriedigt. Ich will hier nicht wiederhohlen, was ich im Vorhergehenden von den Gründen, welche der Erklärung des Denkens aus der Zuſammenſetzung des Denkens unfähiger Theile entgegenſtehn, angeführt habe, Gründe, die mit verſtärkter Kraft auf das Gemüth wirken, wenn dieſe Zuſammenſetzung als das Werk des Zufalls angeſehen wird. Denn indem Epikur den Atomen alle verborgnen organiſirenden Kräfte abſpricht und ihnen bloß die Eigenſchaften einer gewiſſen Figur, der Härte und der Schwere läßt: ſo fällt es bey ihm deutlicher, als bey denen, welche der Materie gewiſſe künſtlichere Bewegungsgeſetze beylegen, in die Augen, daß die Vereinigung ſolcher Atome, in welcher Ordnung und Stellung, und auf was für

ſymmetriſche Art ſie auch geſchehe, nichts als größere Ausdehnung, geometriſche Regelmäßigkeit in der Figur, und eine anders dirigirte Bewegung hervorbringen könne. — Ich will nur anmerken, daß Epikur ſelbſt, da er auf die genaue Erklärung deſſen, was in uns Seele heißt und der Grund des Lebens iſt, kommt, ein Zeugniß von der Unzulänglichkeit ſeines Syſtems ablegt. Er unterſcheidet nähmlich erſtlich anima von animus, wovon jenes das thieriſche Leben, dieſes den Geiſt anzeigt. Dieſer ſagt er, iſt wieder aus den feinſten und beweglichſten Urſtoffen zuſammengeſetzt, nähmlich aus Luft, aus Feuer, und noch aus einem dritten, weit feinern Elemente, welches eigentlich der Sitz der Gedanken iſt. So geht es allen denen, welche den Geiſt in der Körperwelt ſuchen. Indem es ſie ſelbſt beleidigt, die grobe ſichtbare Materie, und die den Augen und dem Gefühl ausgeſetzte Form derſelben für das Principium des Denkens anzunehmen, glauben ſie, dieſer Ungereimtheit zu entgehn, indem ſie die Materie, welcher ſie dieſes Amt geben, die übrige Maſſe zu beleben, ſo ſehr, als ſie können, mit Worten verkleinern und verfeinern, um ſie dadurch den Sinnen und der Imagination gleichſam zu entziehn. Sie beden,

ken aber nicht, daß ſie entweder dadurch ihre eignen Sätze vernichten, indem ſie unter dem Nahmen dieſer ſubtilen Materie einen wirklichen Geiſt annehmen, d. h. ein Etwas, welches durch ſich ſelbſt, vermöge einer urſprünglichen und weſentlichen Kraft, nicht vermöge der Zuſammenſetzung, denkt; oder daß ſie die Ungereimtheit nur verſtecken, anſtatt ſie aufzuheben, indem für Augen, die, wie Vergrößerungs-Gläſer, gebildet wären, Materie, die uns jetzt, fein, ätheriſch und geiſtig ſcheint, grob und ganz körperlich ſeyn würde, und weil, was durch eine Zuſammenſetzung vieler Theile in einem großen Raume nicht bewirkt werden kann, durch Zuſammenſetzung weniger Theile im Kleinen, (welches eigentlich die Feinheit der Materie ausmacht,) nicht eher zu erwarten ſteht.

Zweytens, iſt es nothwendig der ruhig urtheilenden Vernunft bey der Epikuriſchen Kosmogonie ſehr anſtößig, daß, zur Erklärung der Natur und der Entſtehung des Ganzen, das Beyſpiel gerade von den allerunerheblichſten und ſchlechteſten Theilen dieſes Ganzen genommen worden iſt; daß, unter allen von uns Menſchen beobachteten Arten des Entſtehens gewiſſer Dinge, gerade die, welche die kunſtloſeſten, die un-

nützeſten und die vergänglichſten Werke hervorbringt, zum Grunde der Analogie gewählt worden, nach welcher der Urſprung des künſtlichſten, wohlthätigſten, größten und dauerhafteſten Werkes, welches wir kennen, begriffen werden ſoll. Wir ſehen Sanddünen vom Winde zuſammenwehen, Steine ſich zuſammenballen, Laven zuſammenſchmelzen, von deren Geſtalt und Beſchaffenheit wir keine andre Rechenſchaft zu geben wiſſen, als daß irgend eine Form entſtehen muß, wenn Körper durch Luft, Feuer oder Waſſer mit einander vereiniget werden, und daß, wenn ſolcher Vereinigungen ſehr viele geſchehen, auch ſehr wohl jene Form entſtehen konnte. — Aber wir ſehen doch auch Metalle und Thiere und Menſchen entſtehen; wir ſehen die Fabricate und Werke der Menſchen ſelbſt; und alle dieſe verdienen unſre Aufmerkſamkeit weit mehr, als jene zufälligen Concretionen, es ſey wegen der Symmetrie ihrer Theile, es ſey wegen der Mannigfaltigkeit ihrer Kräfte, es ſey endlich wegen der Beſtändigkeit, mit welcher ſie auf einander folgen. Warum ſollen wir denn alſo dieſe Fälle, in welchen wir ebenfalls von entſtehenden Subjekten, und von wirkenden Urſachen Erfahrungen bekommen, ganz bey Seite ſetzen, wenn wir die

wirkende Urſache zur Bildung der Welt ſuchen, und uns gerade an die unbedeutendſte unſrer Erfahrungen von Urſprung und Werden halten, an die, deren Aehnlichkeit mit der daraus zu erklärenden Sache die geringſte iſt. Denn nun kommt noch dazu, daß, wenn wir die Geſetze des Zufalls aus der Erfahrung abſtrahiren, es eben ſowohl dazu gehört, daß nie gleichförmige Sachen dadurch erzeugt werden, als daß alle Arten von Dingen dadurch entſtehen können, wenn die Anzahl von Zufällen groß genug iſt. Es gehört zu dieſer Erfahrung, daß die Zerſtörung eben ſo zufällig, eben ſo mannigfaltig, und eine Regeneration, eine Hervorbringung ähnlicher Geſtalten unmöglich iſt. In der Einrichtung der Welt ſetzt uns nichts mehr in Verwunderung, als dieſe beyden Sachen: der regelmäßige Lauf der Himmelskörper, und die ununterbrochne Folge der Geſchlechter bey Pflanzen, Thieren und Menſchen. Wer uns erklärt, wo dieſe beyden Stücke herkommen, und warum ſie bey den unendlichen Zufällen und Urſachen der Zerſtörung und der Veränderung, ſo ſtandhaft regelmäßig, — ſo auflösbar in den Theilen, oder ſo zerſtörbar in den Individuen, und doch ſo einig in den Ganzen und in den Geſchlechtern

ſind: der hat uns den Urſprung der Welt er-
klärt. Aber gerade von dieſem Phänomen er-
fahren wir durch die Epikuriſche Erklärung das
Wenigſte. Die Facta, welche er zu Beyſpielen
braucht, aus welchen wir ſie uns begreiflich ma-
chen ſollen, haben gerade mit dieſen die wenigſte
Aehnlichkeit.

Ich ſage ferner, daß der, welcher um eine
Welt zu bauen, hundert tauſend Welten erbaut,
damit unter ſo vielen mißrathenen Verſuchen
doch einer gelinge, der Beſtand habe, gewiß
ein ſchlechter Welterbauer ſey; und daß derjenige
ein nicht viel beſſerer Philoſoph über das Welt-
all oder Erklärtr unſrer Weltordnung ſey, der
dieſelbe anders nicht begreiflich machen kann, als
daß er, neben dieſer wirklichen vollkommnen
Welt, welche wir ſehen, und deren Ordnung ſeit
Jahrtauſenden beſteht, noch unzählige andre ent-
ſtehende und zerfallende annimmt, die wir nie
geſehen, und von deren Wirklichkeit wir auch
nicht den geringſten Schein zur Vermuthung ha-
ben. Wie wenn der ganze unendliche Raum
ſelbſt mit dieſer einzigen regelmäßigen Welt an-
gefüllt, wenn der ganze Stoff zu derſelben ver-
braucht wäre? In der That führen uns unſre
Erfahrungen, ob ſie uns gleich über das Uner-

meßliche nie etwas entſcheidendes lehren können, weit eher auf dieſe Vermuthung, indem ſo wie ſich vor unſern Augen die Gränzen des Raumes erweitern, ſich auch immer nur Weltkörper derſelben Art zeigen, als wir in kleinern Entfernungen für regelmäßig und abſichtsvoll erkennen. Wenn die Hypotheſe des Epikur einfach iſt in den Sätzen, die ſie zum Grunde legt, ſo iſt ſie nichts weniger als einfach, in dem Stoffe ſelbſt, welcher nach ihr zur Hervorbringung des verlangten Effects gefordert wird. Jener Grundſätze ſind wenige, aber die Dinge, welche den Stoff, die materielle Urſache, ausmachen, ſind unendlich, oder vielmehr ſie übertreffen in unendlicher Proportion die Größe und den Umfang der Wirkung.

Was aber endlich die Epikuriſche Hypotheſe in Grund verderbt, iſt ſein Principium der Bewegung, und die Unrichtigkeit der Folgen, die er daraus zieht. Augenſcheinlich iſt die Idee derjenigen Bewegungskraft, welche er den Atomen zuſchreibt, hergenommen aus dem Phänomen der Schwere, deſſen Allgemeinheit, ſo weit unſre Erfahrung und unſer Geſichtskreis reichen, den Epikur vermuthen ließ, daß dieſelbe eine urſprüngliche und weſentliche Qualität der erſten

Stoffe ſeyn müſſe. Alle Körper ohne Ausnahmen fallen, wenn ſie nicht unterſtützt werden. Es iſt alſo keine willkührliche unerweisliche Behauptung, wenn man dieſe Bewegung für eben ſo ewig annimmt, als ſie allgemein iſt: wenn man ſie eben ſo den erſten untheilbaren Theilen zuſchreibt, als ſie dem Zuſammengeſetzten in allen möglichen Lagen und bey allen Veränderungen zukommen. So weit war alles richtig, wenigſtens den Geſetzen der menſchlichen Vernunft gemäß. Aber Epikur irrte gröblich, indem er das Phänomen des Fallens und der Schwere falſch erklärte; er irrte, indem er es auf eine unrichtige Weiſe verglich. Indem er nicht bemerkte, daß Unten und Oben relative Begriffe ſind, die ſich auf ſchon vorhandne Weltkörper beziehen, in dem unermeßlichen Raume aber gar keine Bedeutung haben, legte er im Grunde, unter dem Nahmen der Schwere, den Atomen eine Bewegung bey, welche mit der uns bekannten Schwere gar keine Aehnlichkeit hat, und von der wir uns keinen Begriff zu bilden wiſſen. Alle Körper auf unſrer Erde fallen ſenkrecht auf die Oberfläche, und alſo, da dieſelbe eine Kugel iſt, gegen den Mittelpunct derſelben. Dieſe Bewegung iſt alſo nicht nach einer gewiſſen Region

des Univerſums, ſondern ſie iſt von allen Seiten gegen den Erdkörper gerichtet; ſie iſt convergirend. Was nun auch die Urſache davon ſeyn mag, ſo müßte doch die Urſache, welche alle Grundſtoffe, in parallelen Linien, in gleicher Direction nach einer gewiſſen Weltgegend forttriebe, ganz davon verſchieden ſeyn. Woher konnte er nun, ich will nicht ſagen, beweiſen, ſondern nur die Vermuthung hernehmen, daß eine ſolche Bewegung, deren Direction durch gar nichts beſtimmt wurde, zu den weſentlichen Eigenſchaften der Grundkörper gehöre? — Aber geſetzt, dieſelbe würde zugegeben, und eine andre Schwere der Atomen angenommen, als diejenige iſt, die wir in den Körpern wahrnehmen: ſo kann aus dieſer Bewegung doch noch keine Verbindung entſtehen, wenn nicht von neuem von unſern Erfahrungen, in Abſicht der Schwere, und von den vernünftigen Vermuthungen, in Abſicht aller gleich weſentlichen Bewegkräfte abgegangen, und, ohne irgend ein Datum, willkührliche Modificationen hinzugeſetzt werden. Vermöge der Schwere nähmlich fallen im leeren Raum alle Körper gleich geſchwinde; — dieſe Gleichförmigkeit in der Geſchwindigkeit der Bewegung ſcheint eine natürliche Folge einer einfachen allen beywohnen-

den Kraft zu ſeyn, die durch keine Verſchiedenheit in den Eigenſchaften der Individuen eingeſchränkt wird. — Aber wenn alle Stoffe unaufhörlich in gleichen Entfernungen und mit gleicher Geſchwindigkeit in parallelen Richtungen fallen, ſo können ſie nie zuſammenſtoßen. — Um dieſem Mangel, der den ganzen Weltbau vereitelte, abzuhelfen, ſetzte Epikur, aus ſeiner ſchaffenden Machtvollkommenheit, zwey Stücke hinzu: er ließ die Atomen ſich mit ungleicher Geſchwindigkeit bewegen, und er ließ einige derſelben, mitten in ihrem Laufe, von ihrem Wege abbrechen und eine ſchiefe Richtung bekommen; jenes ohne, dieſes wider alle Gründe der Erfahrung, indem uns die geſunde Phyſik lehrt, daß nur ein äußrer Stoß oder Widerſtand einen Körper von der Richtung, in der er ſich bewegt, abbringen kann. — Wenn man erkennen will, wie ſchlecht das particuläre, auf unſre Erde eineingeſchränkte, Phänomen der Schwere von Epikur zum Grunde einer Analogie ſey gebraucht worden, auf welche er eine Hypotheſe für das ganze Univerſum bauen wollte, muß man den Gebrauch dagegen halten, welchen Newton von eben dieſem Phänomen zu eben dieſem Endzwecke machte. Newton konnte ebenfalls, um von

allen Himmelskörpern und den Urſachen ihrer Bewegungen etwas zu vermuthen, nichts anders thun, als dieſe Bewegungen mit bekanntern, die vor ſeinen Augen auf der Erde vorgingen, vergleichen. Aber er unterſuchte vorher die Bewegung ſelbſt, welche er zum Vergleichungspunkt annahm, genau. Der Apfel fällt vom Baume; wohin? nach einer gewiſſen Gegend des Univerſums? nein, nach eben der Gegend, nach eben dem Ziele, nach welchem auch der Apfel eines Baums der Antipoden hinfällt. Alſo die kleinen Körper auf der Oberfläche der Erde fallen alle gegen die große Maſſe des Erdkörpers. — Ich will nichts davon ſagen, daß er nun die Geſchwindigkeit dieſer Bewegung und die Geſetze ihrer Beſchleunigung prüfte, um zu ſehen, ob er in der wahrgenommenen Aehnlichkeit hinlänglichen Grund fände, den kleinern Himmelskörpern gegen die größern eben dieſe Bewegung zuzuſchreiben, die wir hier in den, von der Erde bis auf eine gewiſſe Entfernung getrennten, kleinen Maſſen gegen die Erde finden. War das erſt ausgemacht, daß allemahl der Körper, welcher weniger Materie in ſich enthält, vermittelſt der Schwere, ſich gegen den bewegt, der aus mehreren zuſammengeſetzt iſt: ſo war nun die Hypotheſe begreiflich und allen

Geſetzen der Vernunft gemäß, daß Atom gegen Atom, jede körperliche Subſtanz gegen die andre ſchwer ſey, oder eine Bewegung gegen ſie, vermöge einer unbekannten Kraft, äußere. Denn z. E. wenn nur drey Subſtanzen wären, A, B und C; eine unbekannte Urſache triebe A gegen B, eine andre Kraft A gegen C; ſo muß, wenn B und C beyſammen ſind, A mit verdoppelten Kräften gegen dieſen Ort getrieben werden, und dieſer Trieb muß in A immer ſtärker werden, ſo wie zu B und C noch mehrere Subſtanzen, gegen welche A eben dieſen natürlichen Trieb ſich mit ihnen zu vereinigen hat, hinzukommen. Weit entfernt alſo, daß die Erſcheinung, welche wir bey dieſem einzigen, uns nahen, ununterbrochenen Bewegungstriebe der Körper, — dem Falle derſelben ſehen, wenn wir ſie auf alle Körper im Univerſum und alle ihre Grundſtoffe ausdehnen, uns auf die Idee bringe, daß ſie ſich insgeſamt parallel mit einander, nach derſelben Richtung, die wir ſehr ungeſchickt unten nennen würden, bewegen: leitet ſie uns vielmehr darauf, daß ſie ſich alle gegen einander bewegen, ſich ſammeln, und immer mehrere an ſich ziehn, bis endlich die ganze Materie in eine einzige große Maſſe zuſammengeballt ſey, in welcher ſie

alsdann ewig ruhen würde. — Nach dieſer wahren oder wenigſtens auf die richtigſte Vergleichung gegründeten Vorſtellung von den Kräften der Urſtoffe, wird alſo zwar die Vereinigung der Atomen mit einander leichter und beſſer erklärt, als nach der kindiſchen des Epikur: aber es wird zugleich ſichtbar, daß, vermöge des Falls oder der dem Fall ähnlichen Bewegung der Grundſtoffe, nie eine Welt entſtehen könne. Es iſt nähmlich nach derſelben falſch, daß dieſe Stoffe ſich raſtlos bewegen, und daher ſich vereinigen und ſich trennen, um ſich dann wieder zu vereinigen, und alſo nach und nach alle erdenklichen Verbindungen und mit ihnen alle möglichen Geſtalten hervorzubringen: ſondern die Stoffe ruhen, ſobald ſie ſich auf irgend eine Art mit einander vereiniget haben; und in dieſer Vereinigung, ſie ſey auch, welche ſie wolle, können ſie eben ſowohl ewig fortdauern, als in der Abtheilung und bey den Bewegungen der Himmelskörper, welche wir ſehen. Es iſt falſch, daß alle andern Combinationen zerfallen müßten, wenn ſie nicht diejenigen Principien des Lebens, und diejenige Ordnung in ſich hätten, welche unſrer Welt eigen iſt. Nach allem, was uns die Erfahrung von der Grundmaterie vermuthen

läßt, iſt in derſelben keine Kraft, als ſich in einen ungeheuren Ball zu vereinigen; die Auseinanderſetzung derſelben, die Abſonderung derſelben in mehrere große Maſſen, die Bewegung derſelben um einander, ohne ſich zuſammenzuhängen, ſetzt noch andre Kräfte voraus, die wir, da ſie uns in keinem Körper, der uns nahe iſt, und mit dem wir Verſuche anſtellen können, vorkommen, auch auf keine bekannte Urſache zurückzuführen wiſſen. In dem Umlaufe des Mondes um die Erde, der Erde um die Sonne, iſt zwar die Schwere jener kleinern Weltkörper gegen dieſe größern, das heißt, die Bewegung, welche zur Vereinigung abzweckt, ein immer fortwirkendes Princip, aber es iſt mit einer andern uns unbekanntern Kraft verbunden, welche die umlaufenden Körper in geraden Linien von ihren Umlaufs-Centris wegtreibt, und alſo die Trennung der ſich anziehenden Materie unterhält. Aus der Vereinigung beyder Kräfte entſteht die Beobachtung der Regeln, welche der Aſtronom in den Bahnen und der Geſchwindigkeit der Himmelskörper auffindet. Ich ſage, dieſe letztre Kraft iſt unbekannter, obgleich die Schwere oder die Attractionskraft eben ſo wenig von jemanden erklärt worden iſt. Aber letztre ſehen wir in allen

Körpern; ihre Erſcheinungen umgeben uns: die erſtre finden wir nur in den Weltkörpern allein. Dort können wir das Große mit dem Kleinen, das Entfernte mit dem Nahen vergleichen; hier findet keine Vergleichung Statt. Und weiter reicht, unglücklicher Weiſe unſre Erklärung natürlicher Dinge nicht, als daß wir die Aehnlichkeiten der Bekanntern mit den weniger bekannten, der gewöhnlichern mit den ungewöhnlichern auffinden.

Im Grunde alſo heißt, den Urſprung der Welt, wie Epikur that, aus dem Zufalle, oder beſſer, aus der Möglichkeit unendlich mannigfaltiger Verbindungen bey vorausgeſetzter Unendlichkeit ſowohl der Menge des Grundſtoffes, als des Raumes und der Zeit, erklären, eben ſo viel, als die Erklärung des Urſprungs der Welt gänzlich aufgeben. Denn was thut Epikur? Er ſagt: die Welt iſt eimal da, und alſo muß alles dazu Nöthige vorhanden geweſen ſeyn, und es muß ſich auf irgend eine Art in die gegenwärtige Ordnung gefügt haben. Eben ſo gut wäre es, zu ſagen, die Welt ſey immer ſo, wie ſie jetzt iſt geweſen, und damit alle Unterſuchung abzubrechen. Denn wenn jemand das Eigenthümliche, welches wir in dieſer Welt finden, ihre Ordnung, die

darin enthaltenen lebenden und denkenden Geſchöpfe, die Erhaltung derſelben durch Jahrtauſende vermittelſt einander folgender Generationen, den Lauf der himmliſchen Körper, der zur Erhaltung und Fortpflanzung dieſer beyträgt, — wenn jemand dieß auf keine Weiſe mit den Eigenſchaften und Kräften, die er den Grundmaterien beylegt, in Verbindung zu bringen, oder analogiſch zu machen weiß: ſo leiſtet er eigentlich nichts von dem, was man durch eine Erklärung der Urſachen zu erhalten wünſcht. Und indem Epikur ſelbſt dieſe wenigen und unzulänglichen Kräfte und Geſetze, welche er den Grundſtoffen beylegt, nach ganz falſchen Analogien, durch unrichtige Vergleichung mit Gegenſtänden der Erfahrung, die er ſelbſt nicht hinlänglich kannte, beſtimmt hat: ſo hat er alles gethan, was einer brauchbaren philoſophiſchen Erklärung der Dinge zuwider iſt. Daher kommt die allgemeine Abneigung, die der gemeine Menſchenverſtand gegen dieſes Syſtem den erſten Augenblick empfindet, da er es erfährt. Der Philoſoph thut bey der Widerlegung deſſelben nichts, als daß er dieſe Empfindungen in Ideen verwandelt.

# Sechſter Abſchnitt.

## Von dem Syſteme der mechaniſchen Entwickelung.

Wenn dann alſo aus den Kräften todter Materie, welche nicht weiter reichen, als nur die Materie auf irgend eine Art zuſammen zubringen, niemahls das Daſeyn und die Fortdauer dieſer Welt, ſo wie wir ſie vor uns ſehen, und von ihr ſelbſt einen Theil ausmachen, begriffen werden können: ſo müſſen, im Falle nicht zur Erklärung ihres Urſprungs Verſtand, Gedanken und Abſicht zu Hülfe genommen werden ſollen, der Materie noch andre eigne, auf Bildung und Erhaltung der vorhandnen einzelnen Dinge, beſonders der Weltkörper, der Pflanzen und Thiere abzielende, Kräfte beygelegt werden; Kräfte, die, weil ſie nur materiell ſeyn ſollen, nur nach blinder Nothwendigkeit ihre Wirkung hervorbringen können. Dieſes iſt das zweyte Syſtem des Atheismus *), dasjenige, welches in den neuern

*) Wenn man nähmlich dasjenige nicht mitzählt, welches über den Urſprung der Welt gar nichts beſtimmt, ſondern allen Unterſuchungen dieſer Art auszuweichen gebiethet.

Zeiten durch das Systeme de la nature nicht ſowohl gründlicher bewieſen, oder deutlicher ausgeführt, als vielmehr durch die Art darin herrſchender Beredtſamkeit allgemeiner ausgebreitet worden iſt. Nach demſelben iſt es nicht der Zufall, der unendliche Stoffe in unendliche Verbindungen ſetzt, um eine hervorzubringen, die Beſtand haben könne: ſondern es ſind die dieſen Stoffen beywohnenden Kräfte allein, welche ſie nothwendig zu dieſer einzigen Verbindung determiniren. Die rohe Materie war nichts anders, als ein Same, aus welchem ſich vermittelſt ſolcher Bewegungen, dergleichen wir in der Materie bey ihren Gährungen finden, nach und nach alle großen und kleinen Körper, ſowohl die Weltkörper nach ihrem Bau, ihrer Form, ihren Entfernungen und ihren Laufbahnen, als die Geſtalten, Organiſationen und Kräfte der auf ihnen wachſenden, und lebenden Geſchöpfe entwickeln mußten. Die Grundſtoffe haben, ohne belebt zu ſeyn, organiſirende, bildende Kräfte in ſich, die ſie in diejenigen Formen zwingen, in welchen wir ſie ſehen, und durch welche auch das Leben, die Empfindung und der Verſtand zum Vorſchein kommen.

Dieſes Syſtem nimmt zwey Geſtalten an. Eine derſelben iſt deutlicher; aber eben deßwegen verräth ſie ſeine Schwächen leichter. Nach der andern iſt es ſeiner Dunkelheit wegen ſchwerer zu prüfen oder zu widerlegen, aber auch eben ſo ſchwer mit einiger Beruhigung des Gemüths zu glauben.

Diejenigen drücken ſich wenigſtens verſtändlich aus, welche ſagen: „Es gab eine Zeit, wo nichts vorhanden war, als Erde und Luft und Feuer und Waſſer. Dieſe ſo genannten Elemente, oder die uns unbekannten wahren Elemente derſelben ſind ewig und nothwendig. In ihnen war weder Leben noch Bewußtſeyn. Alles war todt. — Aber nichts deſto weniger war alles in Bewegung, nicht nur auf die einfache Art, welche wir unter die Geſetze der Schwere bringen können, ſondern auf ſo viel beſondre und mannigfaltige Art, als die eigenthümliche Natur der Elemente mit ſich brachte, Arten, deren Geſetze wir nicht kennen, die wir aber nach ihren Wirkungen beurtheilen können. Dieſe Bewegungen vereinigten Gleiches mit Gleichem, trennten das Unähnliche, und ſetzten auf dieſe Weiſe die vermiſchte Materie aus einander. Sie thaten noch mehr; ſie entwickelten die in der

Materie liegenden organiſchen Keime, oder brachten durch entſtandne Gährungen Organiſationen hervor. Feuer und Waſſer haben daran den meiſten Antheil gehabt. Durch eine Stufenfolge mechaniſcher Bewegungen, und durch das beſtändige Fortwirken mechaniſcher Triebfedern, nimmt die Materie die Form an, in welcher wir ſie finden, und in welcher wir uns ſelbſt finden. Der Bau unſers Körpers, der Bau der vegetirenden iſt einer von den Zuſtänden, in welche die Materie nothwendig in ihrer Reihe von Bewegungen kommen mußte; und als ihr Mechanismus ſie in dieſe Geſtalt gezwungen hatte, ſo entſtand Leben und Bewußtſeyn, welche Reſultate dieſer Form ſind. — Je genauer man dieſe Entſtehung der Thiere und Menſchen aus der Materie durch determinirte Bewegungskräfte beſchreiben will: deſto unhaltbarer und beleidigender wird dieſes Syſtem. Menſchen und Thiere aus dem von der Sonne gekochten Schlamme, wie Maden aus der Fäulniß, hervorwachſen laſſen, iſt eine von den älteſten aber den revoltirendſten Vorſtellungen dieſer Art. Unterdeſſen muß man doch zu etwas dergleichen kommen, man mag die Sache anfangen, wie man will. Denn ein Punct muß ſeyn, wo die todte

Materie in die lebendige übergeht; oder man muß glauben, daß das Leben immer da geweſen iſt, welches aber eine Art Kräfte vorausſetzt, die wir von den mechaniſchen unterſcheiden. Um deßwillen hat ſich eine andere Claſſe mehr tiefſinniger Metaphyſiker an noch mehr abſtracte Ausdrücke gehalten. Sie laſſen im Dunkeln, ob vor der Welt ein Chaos vorhergegangen und dieſes Chaos, ſich durch Gährung, oder Federkraft, von ſelbſt in eine regelmäßige Ordnung verſetzt, und Thiere und Menſchen aus ſich gezeugt habe. Sie ſcheinen mehr das Beſtehen und die Fortdauer der Welt, als ihren Urſprung erklären zu wollen. Sie reden nicht von einer Kraft, die hervorbringt, ſie reden von Subſtanzen, die ſich verändern, ſich modificiren, die ihr Weſen auf verſchiedne Weiſe darlegen. Alle Zuſtände, in welche die Materie ſucceſſive geräth, ſind, nach dieſer Theorie, die verſchiednen Arten zu ſeyn, die ihr weſentlich eigen ſind, und die nothwendig in dieſer Ordnung auf einander folgen. Unter dieſen modis findet ſich auch der, welchen wir zu erklären ſuchen, bey welchem einzelne Theile der Materie Leben und Bewußtſeyn bekommen.

Damit wir aber deutlich wiſſen, was für eine Meinung wir zu prüfen haben, ſo müſſen diejenigen, welche das Syſtem nothwendiger Entwickelungen behaupten, nur darüber ſich entſcheidend ausdrücken, ob das Denken, der Verſtand und das Bewußtſeyn gewiſſen Theilen der Materie, oder der ganzen zu Einem verbundnen Maſſe, von Ewigkeit und weſentlich, zukommen, und alſo mit zu den wirkenden Kräften oder den ſich entwickelnden Eigenſchaften gehören; oder ob Gedanken und Bewußtſeyn bloße particuläre, in der Zeit entſtandne Effecte, bloße eingeſchränkte, gewiſſen Concretis eigne, vergängliche Modi der Materie ſind. Nehmen ſie das Erſte an, ſo ſind ſie es nicht, mit welchen wir zu ſtreiten haben; weil wir jetzt bloß zu denjenigen reden, die von den erſten Urſachen der Dinge alles, was wir geiſtig nennen, ausſchließen. (Ich verſtehe hier nähmlich unter geiſtig alles dasjenige, was Vorſtellungen mit Bewußtſeyn hat, und darnach handelt; ohne daß ich für jetzt darauf ſehe, ob ein ſolches Weſen einfach oder zuſammengeſetzt ſey.) Bekennen ſie ſich aber zu der zweyten Auslegung ihrer Worte: ſo ſind folgendes meine Ideen bey einer unparteyiſchen Prüfung der Sache.

Dasjenige, was dieſem Syſtem in den Augen ſonſt vernünftiger Leute, welche metaphyſiſche Grübeleyen haſſen, und ſich vor den Verirrungen der Einbildungskraft fürchten, günſtig ſeyn kann, iſt, daß es keine andern Dinge vorauszuſetzen ſcheint, als ſichtbare, oder ſolche, die in die äußern Sinne fallen. Daß Dinge da ſind, daß ſie in dieſer Form und Ordnung da ſind, daß ſie in dieſer Reihe auf einander folgen, das lehrt uns unſre ſicherſte Führerinn, die Erfahrung. Von einem Weſen, das außer der Welt vorhanden ſey, ſagt ſie uns nichts. Wir bleiben alſo ihren Anleitungen treu, wenn wir zur Erklärung des Zuſtandes der Dinge, in welchem wir und unſre Vorfahren, ſo lange Menſchen ſind, ſie geſehen haben, nur die Kräfte dieſer Dinge ſelbſt brauchen; und wir verlaſſen ſie, wenn wir die Kraft eines andern von ihnen verſchiednen, uns ſich durch nichts offenbarenden Weſens zu Hülfe nehmen. Da nun das Beharrliche in der Natur, das, was bey den Auflöſungen und Zerſtörungen der einzelnen Dinge, in ihren Theilen übrig bleibt, die Eigenſchaften und Kräfte der Materie ſind: ſo iſt es der geſunden Logik gemäß, dieſe als die erſten Urſachen der beſondern Verbindungen anzunehmen, in

welchen wir die Materie finden: geſetzt auch, daß wir den Uebergang derſelben aus ihrem primitiven in dieſen abgeleiteten Zuſtand, weder beobachten, noch uns auf eine begreifliche, das heißt andern Erfahrungen analoge Weiſe vorſtellen könnten.

Die noch tiefer ſehenden Metaphyſiker ſetzen noch folgendes hinzu. Das Seyn muß nothwendig vor allen Affectionen und Handlungen eines Dinges vorausgehn; dieß lehrt die geſunde Vernunft. Das Denken iſt eine Affection, eine Veränderung, eine Thätigkeit; das Seyn, das Weſen eines Dinges oder mehrerer Dinge, kann alſo nicht von demſelben abgeleitet, ſondern muß ihm vielmehr zum Grunde gelegt werden. Auf welches außerweltliche Weſen ich alſo auch zurückgehen wollte, um die in der Welt exiſtirenden Weſen nach ihren Modificationen und Verbindungen zu erklären: ſo würde doch auch bey dieſem das Denken nicht dem Seyn und dem Weſen zum Grunde gelegt werden können, ſondern von ihm abgeleitet werden müſſen. Es würde alſo der Zuſtand oder die Qualification des Denkens ebenfalls in dieſem außerweltlichen Urweſen nur als eine Folge oder ein Accidenz mehr urſprünglicher oder weſentlicher Eigenſchaf-

ten, zu welchen das Denken nicht gehört, angeſehen werden müſſen. Dieſelbe Urſache alſo, warum der Theiſt die Materie für unzulänglich hält, die vorhandne Einrichtung der Dinge zu erklären, weil er dazu den Verſtand oder das Denken für nothwendig hält, eben dieſe würde auch jene erſte Urſache ausſchließen, indem auch bey dieſer Vorſtellen und Erkennen nur als dem Seyn ſubordinirt, und als Folgen und modi des Weſens angeſehen werden können. Es iſt alſo vernünftiger, die ganze Summe der Weſen, welche unſre Welt ausmachen, als die einzigen Weſen anzuſehen, (wie wir denn andere ohne allen Grund in der Erfahrung annehmen.) Dieſe, inſofern ſie bloß nach ihrem primitiven Begriffe des Daſeyns betrachtet werden, ſind das, was wir Materie nennen: inſofern wir ſie aber in den beſondern Modificationen dieſes Seyns betrachten, welche aus dem Weſen der Dinge nothwendig fließen, legen wir ihnen beſondere Nahmen gewiſſer Eigenſchaften oder Kräfte, oder particulärer Gattungen bey.

Was den erſten dieſer Vorzüge betrift, welcher dem Syſtem mechaniſcher Nothwendigkeit zugeſchrieben wird: ſo iſt derſelbe mehr ſcheinbar als wahr. Die Körper ſind fühlbar und ſicht-

bar, und wir werden von ihrer Exiſtenz durch die Ausſage der Sinne überzeugt. Aber die Grundſtoffe, aus denen die Körper doch nothwendig, als zuſammengeſetzte Weſen, beſtehen müſſen, ſind nothwendig uns eben ſo unſichtbar, eben ſo wenig Gegenſtände der Sinne, eben ſo unbegreiflich für die Einbildungskraft, welche den Sinnen gleichſam nacharbeitet, als Geiſter immer nur ſeyn können. Und doch ſind es dieſe Grundſtoffe und ihre Kräfte, aus welchen eigentlich der Bau und die Fortdauer der Welt erklärt werden müſſen. Man mag die unendliche Theilbarkeit der Materie, man mag einfache und unausgedehnte Elemente, wie Leibnitz, oder einfache und doch noch ausgedehnte Elemente, wie Epikur, annehmen: in allen Hypotheſen kommen wir auf Grundweſen, von deren Daſeyn uns keine Erfahrung verſichert.

Und geſetzt, daß wir die körperlichen Stoffe als Gegenſtände der ſinnlichen Erkenntniß anſehen könnten, weil wir die aus ihnen beſtehenden Compoſita ſinnlich erkennen: ſind deßwegen nicht ihre Kräfte, die Principia ihrer Wirkſamkeit, eben ſo unſinnlich und unſichtbar, dieſe Wirkſamkeit mag in bloßer Bewegung, oder ſie mag im Bewußtſeyn und in Ideen beſtehen?

Ja bey weiterer Unterſuchung findet ſich eben hier eine von den ſchwachen Seiten der Hypotheſe, wo wir die ſtarke vermutheten. Denn eben dieß kann dieſe mechaniſche Philoſophie nicht vermeiden, daß ſie in der Materie ganz verborgene, durch keine Erfahrung beſtätigten, durch keine Analogie aufzuklärenden Eigenſchaften vorausſetzt. Schwere oder Attractionskraft iſt die einzige Thätigkeit, die wir in allen Dingen ohne Ausnahme, auch nach allen Auflöſungen der Theile, nach der vollkommenſten Zerſtörung der Organiſation, finden. Dieſe allein können wir alſo, nach der Erfahrung, den materiellen Grundſtoffen zuſchreiben. Ich habe aber bey dem Epikuriſchen Syſteme gezeigt, daß dieſe unmöglich zureicht, eine Welt zu bilden, weil ſie nur dahin ſtrebt, alles Körperliche in eine große Maſſe zu vereinigen. Wenn alſo dieſe Grundſtoffe ohne Plan und Verſtand, aus ſich ſelbſt, nur durch mechaniſche Entwickelung ſich abſondern, von einander entfernen, unterſchiedne große Kugeln formiren und auf jeder derſelben ſich in mannigfaltige Concreta zertheilen ſollen: ſo müſſen außer der Schwere in der Materie noch Bewegungskräfte ſeyn, die wir zu bemerken nie Gelegenheit gehabt haben; und von welchen wir uns keinen Begriff

nach Analogie machen können. Dieſe bildenden organiſirenden Kräfte nun, die unter einem oder dem andern Nahmen alle diejenigen der Materie zuſchreiben müſſen, welche die Entſtehung der Welt aus bloßer Materie erklären wollen, ſind wahre qualitates occultae. Sie ſind es ſo ſehr, daß es unmöglich iſt, weitläuftig dieſe Hypotheſe zu erklären, ohne in Ausdrücke zu verfallen, welche ſich nur für die Wirkung geiſtiger Kräfte ſchicken. Dieſes iſt dem Systeme de la nature ganz beſonders eigen; eben, weil ſein Verfaſſer, um populärer zu werden, ſich nicht bloß mit den abſtracten metaphyſiſchen Ausdrücken begnügte. Er redet von einem Plane, den die Materie befolgt, wie der Theiſt von dem Plane der Gottheit. Dieſer weiß wenigſtens, was er ſagt; denn ein Plan iſt eine Combination von Ideen, und dieß ſchickt ſich für einen Geiſt: aber in der metaphoriſchen Bedeutung, die ich dem Worte Plan, angewandt auf die Wirkung mechaniſcher Kräfte, beylegen ſoll, — wie viel muß ich von dem eigentlichen Begriffe des Worts weglaſſen, wie viel darf ich behalten? Nie hat ſich jener Verfaſſer darüber deutlich erklären, nie wird irgend einer es deutlich beſtimmen können.

So lange man glaubte, Inſekten entſtänden aus Fäulniß, und bloße Gährungen könnten lebendige Thiere hervorbringen: ſo lange hatte dieſer Atheismus eine große Stütze. Denn waren dieſe Erfahrungen richtig: ſo war wenigſtens eine Analogie vorhanden, wornach man ſich auch die Entſtehung andrer lebendigen Geſchöpfe, und der Weltkörper mit ihnen vorſtellen konnte. Zwar mußte es auch damahls immer befremdend bleiben, daß Gährung oder Fäulniß nur kleine Thiere hervorbringe, deren Entſtehung und erſtem Wachsthume wir nicht gut nachſpüren können; nie aber die großen, bey welchen die Beobachtung leichter wäre. Aber genug die Hervorbringung des Lebendigen aus dem Unbelebten, des Organiſchen aus dem Unorganiſirten, des Regelmäßigen aus einer vermiſchten, rohen Maſſe, war doch ſchon ein Factum, welches die größte Schwierigkeit überwand oder niederſchlug. Bloße Bewegungskräfte konnten einen künſtlichen Bau, Leben, und die Principien zur Fortdauer und Fortpflanzung hervorbringen. Nachdem aber, bey genauerer Unterſuchung, dieſe vermeinte Erfahrung zu einem Vorurtheil und Volksmährchen herabgewürdiget worden, nachdem man die Zeugung der kleinen Thiere, aus Individuen ihrer

Art, eben ſo deutlich geſehen hat, oder mit eben ſo viel Zuverläßigkeit vermuthet, als wir den Urſprung des Pferdes und des Menſchen, aus vorher da ſeyenden Pferden und Menſchen wiſſen; ſeitdem fehlt es der Hypotheſe, die wir unterſuchen, gänzlich an einer Grundlage in der Erfahrung: und es bleibt dem mechaniſchen Atheiſten nichts übrig, als zu ſagen, die Materie muß ſolche organiſirenden Kräfte haben, weil Organiſationen vorhanden ſind, und wir außer der Materie kein wirkendes Principium annehmen wollen.

So wie es aber in den menſchlichen Ideen überhaupt, beſonders über dieſe dunkeln Materien, einen Kreislauf zu geben ſcheint, nach welchem die längſt verlaſſenen und von jedermann verachteten Meinungen in einiger Zeit wieder zum Vorſchein kommen, und ſich gerade bey den ſpeculativſten Köpfen Eingang verſchaffen: ſo haben in der neueſten Zeit auch einige Naturkündiger Erfahrungen zu machen geglaubt, welche der generationi aequivocae, wie man ſie nennet, oder der Hervorbringung einer Organiſation ohne vorher daſeyende Keime, das Wort reden. Nicht nur hat man dazu die Beobachtungen angeführt, die man von der Erſetzung verlorner Theile bey

gewiſſen Thieren gemacht hat, ſondern man hat auch die Erzeugung der Pflanzen ſelbſt durch eine bloße Epigeneſis oder eine Anhäufung von Theilen erklären wollen; ja einer der vorzüglichſten Gelehrten und Schriftſteller in der Naturgeſchichte hat einen Bildungstrieb in dieſelbe wieder eingeführt, der, wenn ich ihn anders recht verſtehe, eine zur Organiſation und Anordnung abzielende Kraft, die in der unordentlichen und rohen Materie liegt, bedeuten ſoll. Aber dieſe Erfahrungen ſind noch zu neu, noch zu wenig vervielfältiget, noch nicht von genug Seiten unterſucht, um Grund zu neuen Einwendungen gegen die faſt allgemein angenommene Ueberzeugung, oder zur Unterſtützung allgemeiner Hypotheſen zu geben, auf welchen die Art zu denken und der Glaube der Menſchen über ihre wichtigſten Angelegenheiten beruhen. Dieſer neue Bildungstrieb, obgleich durch mehr detaillirte Kenntniß der Natur unterſtützt, hat demohnerachtet für mich alles das Unbegreifliche und Ungereimte der alten plaſtiſchen Kräfte. Er hat eine beſtimmte Richtung, und wird durch nichts beſtimmt. Es iſt eine Kraft, die lediglich nach der Wirkung erfunden und eingerichtet iſt; — und dieſes iſt es eben, was die qualitates oc-

cultas unterſcheidet. Jedes Phänomen, erklärt durch eine Urſache, welche nur um dieſes Phänomens willen erdacht iſt, und ſonſt nichts wirkt, als dieſe Gattung von Phänomenen, iſt gar nicht erklärt.

Wenn aber auch der gemeine Menſchenverſtand, der bloß auf Erfahrungen baut, durch ein Syſtem befriedigt zu werden ſcheint, welches außer der ſichtbaren Welt und ihrem Urſtoffe, nicht noch ein andres unſichtbares Weſen annimmt: ſo muß er doch auf der andern dadurch beleidigt werden, daß dieſes Syſtem willkührlich gewiſſe Erfahrungen wählt, aus welchen es den Urſprung der Welt erklären will, und andre eben ſo ſichere und eben ſo brauchbare übergeht.

Wenn ich mir vorſtelle, daß ein Menſch, der eben ſo wenig durch die Erziehung und die Landes-Religion, als durch ein philoſophiſches Syſtem, auf eine Seite der über dieſe Materie ſtreitenden Parteyen gezogen würde, übrigens die Welt nach particulären Erfahrungen ungefähr ſo gut, wie wir, kennte, zum erſten Mahle über die Urſache des Ganzen nachdächte: ſo würden, wie mich dünkt, ſeine natürlichen Gedanken folgende ſeyn. „Ich ſehe Körper, die ſich bewegen, ohne daß ich in ihnen eine Spur von Leben und

Bewußtſeyn finde; und dieſe Bewegungen brin-gen große und merkwürdige Veränderungen her-vor. Ich ſehe in andern und in mir ſelbſt eine andre Art der Thätigkeit, die mit Gedanken und Bewußtſeyn verbunden iſt. Es iſt bisher noch niemand völlig gelungen, weder dieſe Kraft, welche in mir denkt, auf die Bewegungskräfte, noch die Bewegungskräfte auf das Denken zu reduciren: ich will ſagen, es iſt noch keinem ge-lungen, deutlich zu zeigen, wie Bewegung auf gewiſſe Weiſe modificirt das Weſen des Den-kens, oder wie Vorſtellungen die Urſachen alles in den Körpern wahrgenommenen Bewegungen ſeyn können. Will ich keinen unbewieſenen Hy-potheſen Gehör geben, ſo ſtehen dieſe beyden großen Phänomene in der Natur, und die Kräfte, die ich um ihrentwillen vorausſetzte, jedes einzeln, völlig von einander abgeſondert, und ſind gleich-ſam die beyden Grundpfeiler, auf welchen alles, was hier auf Erden und im menſchlichen Leben von mir geſehen und betrachtet wird, beruht. Soll ich nun über das Univerſum, deſſen Natur und Umfang ich freylich nur nach der Aehnlich-keit kenne, die ich zwiſchen ihm und der von mir geſehenen Portion des Raumes und der Zeit finde, irgend einen Verſuch zur Erklärung

ſeines Urſprungs wagen: ſo werde ich beyde der deutlich von mir erkannten Kräfte zu Hülfe nehmen müſſen. Ich werde von den Principien der Thätigkeit, welche mir in der Welt vorkommen, wodurch ſie verändert wird, oder wodurch die Folge ihrer Erſcheinungen fortgeht, keines weglaſſen dürfen, wenn ich mir von der erſten Einrichtung der Welt einen Begriff machen will. Denn warum baut der Atheiſt die Welt durch mechaniſche Kräfte, durch gewiſſe Gährungen der Materie, durch Entwickelung von Keimen? deßwegen, weil er in dem Feuer, in der Elaſticität der Luft, in der allen Körpern gemeinen Schwere, die Beyſpiele ſolcher Bewegungen findet, durch welche die Formen der Dinge verändert werden; weil er hier auf unſrer Erde, durch Vermiſchungen verſchiedner Säfte, beſonders geſtaltete Körper entſtehen, weil er die Pflanzen aus ihren Keimen hervorkommen ſieht. Er thut alſo nichts, als daß er die Kräfte, von welchen ihm die eingeſchränkte Erfahrung dieſes kleinen Erdenraums Nachricht und die erſten Muſter giebt, in ſeinen Gedanken vergrößert, und auf die Zuſammenſetzung des ganzen Univerſums anwendet. Aber Leben und Verſtand ſind ja eben ſo gewiß in der Natur vorhanden, als Schwere,

Elaſticität, oder die unbekannte vegetirende Kraft; und ſie ſind gewiß eben ſo wahre Thätigkeiten, und bringen, im ganzen Umfange der Erde und in der Folge der Zeiten, eben ſo große Revolutionen auf ihrer Oberfläche hervor. Wie könnte ich alſo dieſes eben ſo deutlich erkannte Principium, das in der Welt ſo äußerſt wirkſam iſt, da weglaſſen, wo von der Welt ſelbſt, als der erſten und größten Wirkung, geredet wird?"

Der unbefangne, aber auch durch keine Offenbarung unterrichtete Menſch wird nicht einen Geiſt zum einzigen Urheber der Materie machen, nicht die Materie zu dem einzigen Urſtoffe, aus welchem auch menſchliche Seelen entſtehen; aber er wird Bewegungskräfte und denkende Kräfte beyde als urſprünglich und ewig anſehen, und wird beyde mit einander vereinigen, um ſich einen Begriff von den Urſachen der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge zu machen. Dieſes iſt der rohe Theismus, ſowohl die älteſte als die natürlichſte Art zu denken im menſchlichen Geſchlechte. Gott oder Götter neben der Materie anzunehmen, dieſer blinde Bewegungstriebe, jenen eine abſichtliche Bearbeitung der Materie zuzuſchreiben; das iſt die Religion des vernünftigen Wilden, und es muß noch das Syſtem des

jenigen ſeyn, welcher, wie jene mechaniſchen Phi⸗ loſophen zu thun vorgeben, ohne alle metaphyſi⸗ ſchen Speculationen, bloß den erſten und ſim⸗ pelſten Erfahrungen nachgehen will. Dasjenige, was jenen Theismus im Anfange ſo unvollkom⸗ men macht, und was im Fortgange der menſch⸗ lichen Kenntniſſe die meiſten Veränderungen lei⸗ det, iſt die Art, wie die denkende Kraft erwei⸗ tert und vergrößert wird, um dem großen Ef⸗ fecte, zu deſſen Hervorbringung ſie dienen ſoll, angemeſſen zu ſeyn. Die geſunde Vernunft di⸗ ctirt ebenfalls die Regel der Proportion; aber die Anwendung iſt ſchwer. Um ſo viel das gan⸗ ze Univerſum die einzelnen Dinge, welche wir aus Bewegung oder durch Verſtand entſtehen ſe⸗ hen, an Größe übertrifft, um ſo viel müſſen jene Bewegungs⸗und Verſtandes⸗Kräfte, welche die Welt gebildet haben, größer ſeyn, als diejenigen, wel⸗ che die Dinge auf unſrer Erde umändern. Die Bewegungskräfte werden vergrößert, bloß indem wir ſie vervielfältigen, d. h. indem wir mehrere Dinge hinzuſetzen, welche ſich bewegen. Aber die Verſtandes⸗Kräfte haben außer der Größe der Menge, noch eine innere Größe, die ver⸗ mehrt werden kann: ein Menſch hat mehr Ver⸗ ſtand als der andre, ob er gleich nur einen

Verſtand hat. — Wir können uns alſo auch einen Verſtand denken, welcher allen menſchlichen übertrifft, und welcher ihn eben ſo weit übertrifft, als die Welt die Kunſtwerke des menſchlichen Fleißes. Hier iſt es alſo, wo reiferes Nachdenken die erſten Dictata der roheren Menſchen-Vernunft verbeſſert hat. Dieſe hat von Graden des Verſtandes und der geiſtigen Tugenden nur wenig Begriffe, und ſie vergrößert alſo die denkende Kraft, welche dem Baue und der Regierung der Welt vorſteht, dem Grade nach wenig, aber ſehr durch Vervielfältigung. Sie nimmt viele Götter an; und dieſe Götter ſind nicht viel mehr, als Menſchen. Der mehr geſittete, der tiefer nachdenkende Menſch erfüllt die Forderung ſeiner Vernunft, die Kräfte der Urſache ihrem Effekte zu proportioniren, indem er die Energie des Verſtandes ſelbſt, den Grad ſeiner innern Vollkommenheit, in dem Urheber der Welt nach jenem Verhältniße größer vorausſetzt. Der höchſte Schwung der menſchlichen Vernunft iſt, ſich nur einen und einen unendlichen Gott zu denken. Alle Verſchiedenheiten der Meinungen über dieſen Gegenſtand ſind aus weiterer Bearbeitung jener erſten Begriffe entſtanden; aber die erſten und natürlichen Begriffe ſelbſt ſcheinen ſehr kennt-

lich hindurch. Das Lebendige und das Verſtändige in der Welt iſt von dem Unbelebten, bloß Beweglichen ſo ſehr unterſchieden, jene im Leben und im Denken ſich äußernde Thätigkeit iſt dem Menſchen durch ſein inneres Bewußtſeyn, ſo einleuchtend, er ſieht daraus ſo große, ſo merkwürdige und ſo bleibende Veränderungen in der Welt entſtehen, daß es ihm unmöglich iſt, dieſe Art von Kräften, dieſe Gattung von Urſachen auszuſchließen, wenn er von dem Urſprunge der geſammten Einrichtung der Dinge redet.

Der zweyte Punct, welcher das jetzt von uns betrachtete Syſtem empfehlen ſollte, hält eben ſo wenig eine genauere Unterſuchung aus. Es liegt in der Natur unſerer Vorſtellungen, daß wir in jedem Gegenſtande, er gehöre zu welcher Claſſe er wolle, das Daſeyn als unterſchieden von der Kraft, und alſo als vorhergehend vor der Aeußerung der Kraft oder der Action denken. Hieraus entſteht, bey der Erklärung des erſten Urſprungs der Dinge, eine Schwierigkeit, die in allen Syſtemen auf gleiche Weiſe empfunden wird, und die alſo keinem das Uebergewicht geben oder entziehen kann. Es iſt nähmlich immer nur aus der Kraft und aus der Action, wo wir dasjenige, was wir als Wir-

kung erklären wollen, herleiten. Alle Urſachen, die ein Ding hervorrufen, bringen es, zu Folge unſrer hierin gar nicht abzuändernden Vorſtellungen, nicht durch ihr bloßes Daſeyn, ſondern durch ihre Thätigkeit hervor. Den Urſprung dieſer Thätigkeit ſelbſt wiſſen wir nicht weiter zu erklären, doch aber ſehen wir Thätigkeit nicht als den erſten Grundbegriff des Dinges ſelbſt an. Wir betrachten ſie als dem Daſeyn untergeordnet, und ſind doch nicht vermögend, ſie mit demſelben in eine nothwendige Verbindung zu bringen. Alle Kräfte der einzelnen Dinge, die wir kennen, müſſen erweckt werden: Bewegung wird durch Bewegung erzeugt, Gedanken in uns entſtehen erſt nach den auf uns gemachten Eindrücken. — Hier aber, bey der Erklärung der Welt, ſind in den Grundurſachen Kräfte nöthig, die nicht erweckt zu werden brauchen, deren Wirkſamkeit mit dem bloßen Daſeyn der Grundurſachen nothwendig verbunden iſt. — Hiervon uns einen wahren Begriff zu machen, iſt uns unmöglich; aber es iſt eben ſo unmöglich, bey leb- und verſtandloſen Elementen der Materie, die ſich bewegen und durch Bewegung alles hervorbringen ſollen, als bey einem lebendigen und verſtändigen Grundweſen, welches denken,

und nach Ideen ſchaffen ſoll. In ſo weit ſind alſo beyde Syſteme gleichen Schwierigkeiten unterworfen.

Aber die Ungleichheit findet ſich zum Nachtheile der mechaniſchen Cosmologie, ſobald die Unterſuchung noch einen Schritt weiter geht. Die erſte Action des einen unendlichen Geiſtes zu erklären, iſt eine Schwierigkeit, welche der Theiſt befriedigend aufzulöſen vielleicht nicht vermag, (die Unterſuchung hiervon gehört in einen folgenden Theil dieſes Aufſatzes:) aber dieſe Schwierigkeit muß unendliche Mahl wiederkommen, wenn wir die Kräfte der Materie zu Urhebern der jetzigen Einrichtung der Dinge machen. Jedes Element nähmlich, wirkt für ſich, und bey jedem iſt die Quellt ſeiner Action, die Art, die Tendenz derſelben unerklärt. Ueberdieß, wie kann das Zuſammentreffen und Verbinden aller dieſer unzähligen verſchiedenen Actionen zu gemeinſchaftlichen Erfolgen erklärt werden? In den nothwendigen Kräften der einzelnen Elemente ſelbſt kann dieſes nicht liegen. Denn die Mechanik jedes Atoms determinirt nur die Bewegung dieſes Atoms ſelbſt, nicht die Bewegung andrer. — Das Syſtem kann alſo auf ſeiner eignen Baſis nicht ruhen, die bloße Noth-

wendigkeit der Bewegungskräfte, die zerſtreut in die unendliche Menge der Elemente, nie in Rückſicht und mit Beziehung auf andre, wirken, kann nicht hinreichen, die Stellung der Elemente gegen einander und ihre Zuſammenordnung in irgend ein Ganzes zu erklären. Der Zufall muß noch hinzugenommen werden, um wenigſtens das erſte Zuſammentreffen der Elemente zu beſtimmen, woraus dann weiter durch gegenſeitige Einwirkung der Bewegungskräfte die nothwendigen Veränderungen folgten. Aber wie ſchwach dieſe Hypotheſe des Zufalls an ſich ſey, haben wir geſehen: und dann welche Befriedigung kann die vorausgeſetzte Nothwendigkeit mechaniſcher Entwickelungen verurſachen, wenn dieſe Nothwendigkeit ſich nicht eher äußern kann, als nachdem das Ungefähr die nothwendig wirkenden Dinge zuſammengereihet und in eine gewiſſe Stellung gebracht hatte.

Einige mehr der Faſſungskraft unphiloſophiſcher Leſer angemeſſene Betrachtungen ſind folgende.

Wenn wir einem Dinge Kräfte und Eigenſchaften als nothwendig zuſchreiben, ſo müſſen es ſolche Kräfte und Eigenſchaften ſeyn, ohne welche das Ding gar nicht beſtehen kann. Wenn

alſo die todte unbelebte Materie gar nicht beſtehen und fortdauern könnte, ohne in dieſer regelmäßigen Form einer Welt, wenn es uns unmöglich wäre, uns Feuer und Waſſer und Erde und Luft als exiſtirend vorzuſtellen, ohne daß um einen leuchtenden und wärmenden Körper ſich eine mit Pflanzen, Thieren und Menſchen beſetzte Erdkugel, und mit ihr andre wahrſcheinlich ihr ähnliche Kugeln herumdrehten, ſo wäre es billig und vernünftig, auch wenn wir die Kräfte und Geſetze dieſer Elemente, durch welche ſie eine Sonne und Erde, und Pflanzen und Thiere bilden, nicht kennnen, doch anzunehmen, daß ſie gewiß ſolche Kräfte haben, ſolchen Geſetzen unterworfen ſeyn müſſe: denn jedes Ding, welches iſt, muß die Principien ſeines Beſtehens in ſich haben. Aber nun widerſpricht dieß alles unſrer Erfahrung und den erſten Begriffen unſrer geſunden Vernunft. Nur für die in dieſer Welt befindlichen lebenden Weſen: zur Aufrechthaltung des denkenden und empfindenden Theils, iſt dieſe Einrichtung des Weltgebäudes nothwendig, nicht für die in ihm wirkenden mechaniſchen Kräfte. Leben, Empfindung, alſo auch Vernunft können nicht auf Erden ſeyn, wenn nicht ſolche körperliche Organiſationen exiſtiren, und auf die

Organe durch ſchickliche Media gewirkt wird; wenn nicht Augen vorhanden ſind, und eine Sonne dieſen Augen leuchtet, wodurch Ideen des Geſichts entſpringen; wenn nicht Ohren vorhanden ſind, und eine Atmoſphäre, deren Bewegung die Ohren durch Töne rührt. Aber die Maſſe ſelbſt, die Theile, aus welchen Ohr und Auge, die Pflanzen und die Erde und die Sonne ſelbſt beſtehen, können ſehr wohl in ihrer Vollkommenheit fortdauern, und nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur wirken, wenn auch alle dieſe Ordnung und dieſer Zuſammenhang wegfielen. Das ſehen wir deutlich nach der Zerſtörung dieſer thieriſchen Körper. Der Staub, in welchen mein Leichnam verweſet, bleibt und wirkt als Staub in Ewigkeit fort. Wie viele unordentlich vermiſchte Haufen Materie bleiben nicht in dieſer Unordnung, ohne etwas ihrer eigenthümlichen Eigenſchaften zu verlieren. Eben ſowohl alſo konnte die ganze Materie, welche den Urſtoff der Welt ausmacht, wenn ſie unbelebt war, in einem Zuſtande, den man mit keinem bekannteren Nahmen, als dem des Chaos, belegen kann, beharren, ohne daß ſie aufhörte dasjenige zu ſeyn, was ſie war. Iſt es alſo nicht ein bloß erbetner Satz, mehr, wie Cicero

ſagt, von den Anhängern des Syſtems gewünſcht als erwieſen, daß die mechaniſchen Kräfte der Urſtoffe, vermöge nothwendiger Geſetze ihrer Wirkſamkeit, zu Bildung ſolcher Formen beſtimmt werden, die doch zu dem Fortdauern dieſer Urſtoffe, zu der Wirkſamkeit dieſer Kräfte ganz entbehrlich ſind? Was iſt dieſe abſolute Nothwendigkeit anders, als ein leeres Wort, wenn ſie gerade von ſolchen Wirkungen ausgeſagt wird, die zu dem Beſtehen der Urſache und ihrer Eigenſchaften gar kein nothwendiges Verhältniß haben? was iſt unbefriedigender zur Erklärung des Urſprungs der Dinge, als ein Mechanismus, der weſentlich nothwendig wirkt, und deſſen Wirkungen doch zum Weſen und zur Fortdauer des Dinges, worin er geſetzt wird, ganz unnöthig befunden werden? Die Idee von Nothwendigkeit verſchwindet ſo gleich, ſobald die Beziehung des Prädicats, welches man für nothwendig hält, auf das Daſeyn und die Fortdauer des Subjects, dem man es als nothwendig beylegt, aufgehoben wird. Selbſt der Mechanismus unſers Körpers führt die Idee mit ſich, daß er zur Erhaltung des Körpers beytrage; aber mechaniſche Bewegungen der Elemente, die zur

Erhaltung eben dieſer Elemente nöthig wären, ſind undenkbar.

Kommen wir auf denjenigen Theil der Welt, welcher uns allein zu jeder Unterſuchung des Urſprungs der Dinge oder der Zukunft veranlaſſet, weil nur dieſer Theil unterſuchen kann, und nur für dieſen es nicht gleichgültig iſt, wie alles zuſammenhängt, ich meine auf die lebendigen, empfindenden und denkenden Weſen: ſo kommt, bey der mechaniſchen Entwickelung todter Materie durch bloße Bewegungskräfte, nicht nur dieſelbe Schwierigkeit zurück, die wir überhaupt bey dem Uebergange von Bewegung zum Denken, in der Verwandlung bloß örtlicher, d. h. äußerer Veränderungen, mit ganz innerlichen, dergleichen das Denken iſt, fanden; ſondern es zeigt ſich auch noch eine neue.

Geſetzt nähmlich auch, daß eine ſo künſtliche Zuſammenſetzung, als wir in unſerm Körper finden, aus undenkenden Stoffen ein des Bewußtſeyns fähiges Ganze hervorbringe: ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß nicht der ganze Bau unſers Körpers, und alle ſeine Glieder, zum bloßen Hervorbringen des Bewußtſeyns und des Gedankens nothwendig ſind. Denn wir ſehen ja, daß Menſchen von dieſen Gliedern viele ver=

lieren können, und doch denkende Weſen bleiben. Ein abgeſchoſſener Arm oder Fuß, ein verlohrnes Auge, ein völlig deſtruirter Gehör-Gang, eine Lähmung des ganzen Körpers, laſſen oft den Menſchen nicht nur fortleben, ſondern laſſen ihn auch im Beſitz aller ſeiner Gemüthskräfte. Demohnerachtet ſind alle jene Theile zur Unterſtützung und zur Erhaltung des menſchlichen Lebens im ganzen Geſchlechte der Menſchen durchaus nothwendig, und zur Entwickelung und dem Gebrauch der Gemüthskräfte unentbehrlich. Wenn nun die in der Materie liegenden Bewegungskräfte denkende und empfindende Weſen, dergleichen wir und die Thiere ſind, hervorbringen ſollen: ſo müſſen zwey ganz verſchiedene Arten der Bewegungen in völlig abgeſonderten Urſtoffen auf eine höchſt ſonderbare Art zuſammentreffen. Ein Theil derſelben muß ſich, durch ſeine auf bloße Bewegung abzielenden Kräfte, zu dem denkenden Weſen erheben, und ein andrer Theil derſelben muß ſich zu gleicher Zeit in ſolche Organe zuſammenfügen, welche dieſes denkende Weſen unterſtützen, und ihm zu Werkzeugen dienen können. Ein Theil der mechaniſchen Bewegungen in der Materie muß durch die Geſetze ſeiner Mechanik zu derjenigen Combination determinirt

ſeyn, deren Reſultat ein Gedanke iſt, und andre gleich blinde Bewegungen in andern Theilen müſſen gleich nothwendig dazu determinirt werden, Maſchinen zu bilden, welche, ohne an dem Denken ſelbſt Theil zu nehmen, doch daſſelbe befördern, erweitern. Wäre das Denken die Folge oder das Reſultat aller Bewegungen unſers ganzen Körpers, und könnte man alſo das Weſen deſſen, was wir Seele nennen, in die Natur unſrer geſammten Organiſation ſetzen: ſo würde zwar die künſtliche Zuſammenſetzung Verwunderung erregen, und aus ſolchen Bewegungskräften der Urſtoffe, als wir kennen, oder, nach Aehnlichkeit der bekannten, mit einigem Grunde annehmen können, unbegreiflich ſeyn: aber doch würde alsdann die Tendenz dieſer Kräfte nur einfach angenommen werden dürfen; man würde ihnen zwar ein willkührliches, aber nur ein Geſetz vorſchreiben dürfen, nähmlich, daß in der Materie dieſer Trieb der Entwickelung zu Hervorbringung des Lebens und des Bewußtſeyns liege. Aber da im Körper augenſcheinlich wenigſtens ein Theil der Sitz des Gedankens iſt, da einige Glieder zum Leben unentbehrlich, andre nur nützlich und angenehm ſind, in einigen Ideen erzeugt, durch andre nur von weitem be-

quemer herbeygeführt werden: ſo muß man den Urſtoffen, um ſolche Weſen zu ſchaffen, eine zwiefache Tendenz geben, zwiefache ſehr determinirte, und zugleich zuſammenpaſſende Geſetze vorſchreiben. Dieſe Entwickelung, dieſe Gährung der Materie muß auf Leben, jene auf Bildung von Gliedmaaßen abzielen, dergleichen das Lebendige nöthig hat. Hier muß die Bewegung ſich in Bewußtſeyn und Verſtand verwandeln, dort muß ſie bloße Bewegung bleiben, aber dem Verſtande dienſtbar werden. Wer ſieht nicht, daß dieß wieder der Zufall unter verändertem Nahmen iſt, welchen dieſes Syſtem zu Hülfe ruft. Woher dieſes regelmäßige Zuſammentreffen zweyer Arten von Bewegungen, die, als Bewegung betrachtet, keine Beziehung gegen einander haben, und nur inſofern in ein Verhältniß treten, als die eine derſelben zur Idee geworden iſt? Was hätte mein Fuß mit meinem Gehirne zu thun, wenn mein Gehirn nicht dächte, wenn kraft dieſes Gedankens nicht die Begierde mehr zu denken, alſo die Begierde mehr zu ſehen, zu hören, und daraus wieder die Begierde, mich zu neuen und neuen Gegenſtänden fortzubewegen, entſtände, von welcher Begierde dann mein Fuß die Möglichkeit der Befriedi-

gung giebt? Alſo der Zuſammenhang zwiſchen Gehirn und Fuß liegt nicht in ihren Urſtoffen; er liegt nur in den ſchon vollendeten Compoſitis, oder vielmehr in den Reſultaten dieſer Compoſitorum; zwiſchen der Begierde zu denken und ſich zu bewegen und dem Fuße iſt erſt die Beziehung. Wodurch iſt denn alſo die Compoſition ſelbſt entſtanden, welche ſchon einen früheren Zuſammenhang in den Urſtoffen vorausſetzt? Dieſe ſollen ſich, um Compoſita zu bilden, zufolge ſolcher Verhältniſſe und Beziehungen, an einander fügen, welche erſt vorhanden ſeyn werden, wenn ſchon die Compoſition vollendet iſt. Iſt da nicht eine Erklärung der bloßen abſoluten Unwiſſenheit und des Aufgebens aller Unterſuchung einer Auflöſung jenes allergrößten Räthſels vorzuziehen, bey welcher die willkührlich angenommenen und durch keine Erfahrung beſtätigten Vorausſetzungen ſich bey jedem Schritte ſo anhäufen?

Ich habe ſchon in einigen der vorigen Abſchnitte geſagt, daß nichts den Menſchen mehr auffordert, eine Urſache des Lebens und der zu demſelben nöthigen Einrichtungen zu ſuchen, als daß alle belebten, und ſelbſt alle organiſirten Körper bey ihrer Zerſtörung ſich in die gemeinen

Stoffe roher Materie auflöſen, aber nie aus denſelben, ſondern nur aus Dingen ähnlicher Art ſich erzeugen.

Wenn man dieſer Idee weiter nachgeht, ſo zeigt ſich darin eine neue Schwierigkeit, die den mechaniſchen Entwickelungen, als Grundurſachen von der Einrichtung der Welt, entgegen ſteht. Iſt nähmlich dieß eine weſentliche Eigenſchaft der Materie oder ihrer Urſtoffe, daß ihre Kräfte darauf hinzielen, Leben, und ſolche Körper, welche das Leben in ſich enthalten, hervorzubringen: ſo iſt in der That das Abnehmen und Sterben unbegreiflich. Denn dieſe künſtliche Zuſammenſetzung iſt alsdann den Elementen ſo natürlich, iſt ſo nothwendig in ihrem Weſen gegründet, als der Zuſtand, in welchem ſie, als Waſſer, als Luft, als Oel, als Erde, exiſtiren und wirken. Warum ſollten ſie alſo in jener Form nicht eben ſowohl durch Jahrtauſende fortdauern können, als in dieſer? Selbſt die allgemeinen Naturgeſetze lehren, daß, wenn mechaniſche Kräfte irgend eine Tendenz haben, dieſe auf den Beharrungsſtand gerichtet iſt. Ich will ſo viel ſagen: jede Kraft ſtrebt gegen andre, und leidet von ihnen Widerſtand nur ſo lange, bis ſie ſich beyde durch ihre gegenſeitige Wirkung in einen Zuſtand ver-

ſetzt haben, in welchem ſie ruhig neben einander fortdauern können. Alle Ordnung, die wir in bloß materiellen Zuſammenſetzungen, und in den Producten gewiſſer Gährungen finden, entſteht daher, daß die, während der Action gegen einander ſtrebenden, Kräfte eher nicht in Ruhe kommen, und alſo nicht eher ein Reſultat geben, als bis eine durch die andre ſo weit eingeſchränkt iſt, als es erforderlich war, wenn beyde in ihrer Natur und in ihrem Zuſtande beharren ſollten. Sobald ſie dieſen Punct erreicht haben, ſo ſetzt ſich die Gährung; die Bewegung hört auf, und die dadurch erzeugten neuen Formen dauern nun ohne alle Veränderungen fort, wofern äußere Urſachen ſie nicht zerſtören.

Das Ziel, auf welches mechaniſche Kräfte hinarbeiten, iſt das der Ruhe, des Beharrens, der ungeänderten Fortdauer.

Sollte nun nicht, — wenn ähnliche Wirkungen und Gegenwirkungen bloßer Bewegungskräfte, durch gegenſeitige Einſchränkung, die Elemente in den Zuſtand verſetzten, in welchem ſie organiſche und lebendige Körper bilden; — dieſer Zuſtand dem innern Weſen und der Natur nach ewig, und nur durch äußere Urſachen zerſtörbar ſeyn? Weit entfernt aber, daß es mit den thieriſchen und

menſchlichen Körpern dieſe Beſchaffenheit hätte, iſt der Grund ihrer Abnahme wie ihres Wachsthums in ihnen ſelbſt. Sie werden nicht nur durch den Druck und Stoß äußerer nicht zu ihnen gehörigen Materie entweder gewaltſam zerſtört, oder nach und nach aufgerieben, ſondern ſie werden durch eben die Bewegungen ihrer eignen Beſtandtheile, durch welche ſie fortdauern und beſtehen, nach und nach wieder getrennt und verwüſtet.

Iſt der Körper eine von einer fremden Kraft künſtlich gebaute Maſchine, in welcher die Elemente in einen Zuſammenhang gebracht worden, der aus der Nothwendigkeit ihrer eignen Natur nicht folgt: ſo iſt begreiflich, daß die verſchiedenen Stoffe, aus denen er beſteht, wieder zu ihrem gewöhnlichen und urſprünglichen Zuſtande zurückzukehren ſtreben, und auf dieſe Art die Auflöſung des Körpers bewirken. Indem Waſſer nur als Waſſer, Erde als Erde, Oel als Oel zu wirken ſucht, wird an der Harmonie dieſer Elemente, die zur Erhaltung des Lebens und der Geſundheit im thieriſchen Körper nothwendig iſt, — immer etwas geſtört: und indem endlich die Urkräfte dieſer Stoffe über die Einſchränkung, die ihnen die Zuſammenſetzung giebt, die Oberhand

behalten, wird dieſe völlig aufgelöſt. Die allgemeine Analogie der Natur führt uns dahin, zu glauben, daß für die Stoffe, aus welchen unſre und alle Körper gebaut ſind, der unbelebte Zuſtand der natürliche iſt: in dieſem beharren ſie ruhig, wenn ſie zu demſelben gelangen; in denſelben fallen ſie zurück, wenn ſie aus demſelben gebracht worden. Was ſollte uns dann alſo bewegen, zu glauben, daß ſie durch eben die Kräfte, vermöge welcher ſie nur nach dieſer Einfachheit und Ruhe zu ſtreben ſcheinen, ſich aus derſelben herausreißen, ſich ſelbſt in mannigfaltige Compoſita zuſammenfügen, und ſich als ſolche in ganz neue und ihrer urſprünglichen Natur fremde Thätigkeit, dergleichen das Empfinden und Denken iſt, verſetzen könnten?

Alle dieſe Vorſtellungen ſind nicht ſtrenge Beweiſe von dem Gegentheile des Syſtems, welches wir prüfen; aber es ſind Analogien, wie die menſchliche Vernunft ſie in dieſen Materien finden kann, und denen ſie vermöge der Geſetze ihrer Natur folgen muß, wenn ſie nicht die ganze Unterſuchung bey Seite zu ſetzen vermag, welches wenigſtens meinem Gemüthe nicht möglich iſt.

Derjenige Vortrag dieſes Syſtems, welcher allen den angeführten Schwierigkeiten, wie ich oben ſagte, auszuweichen ſucht, indem er gar nicht von dem eigentlichen Entſtehen der Dinge, ſondern nur von ihren immer fortgehenden Abwechſelungen redet, und dieſe alſo als die ſucceſſiven Zuſtände angeſehen wiſſen will, in welche die Materie, vermöge ihrer weſentlichen Eigenſchaften und Kräfte, gerathen und ohne Ende fortgehen muß, dieſer Vortrag thut nichts anders, als daß er verdunkelt, was er nicht vertheidigen kann; daß er alles unerklärt läßt, um den Einwürfen ſeiner gemachten Erklärungen zu entgehen. Freylich wird auf dieſe Weiſe das Entſtehen und das Vergehen der einzelnen Dinge, das Leben und das Sterben, und alle Veränderungen und Formen aller Gegenſtände auf einmahl, wenn nicht erklärt, doch weiterer Unterſuchung entzogen. Alles iſt ſo, weil alles ſo ſeyn muß. Wenn man nach der Urſache beſonderer Begebenheiten in der Welt fragt: ſo hält man denjenigen für dumm oder für einen Spötter, der keine andre angiebt, als daß die Sache ſey, weil ſie iſt, der auf das Warum, mit nichts anderem, als mit Darum, antwortet. Iſt dieſe angenommene abſolute Nothwen-

digkeit der Weltordnung, und der bey dieſer Ordnung unaufhörlich fortgehenden Abwechſelungen, dieſer Erhaltung des Syſtems bey beſtändigen Zerſtörungen und neuen Geburten der Dinge, aus welchen es beſteht, eine beſſere Antwort? Wenn Dinge nur in einem einzigen Zuſtande geſehen werden, ſo hält man vernünftiger Weiſe dieſen Zuſtand für nothwendig: und dann fällt die Frage von Urſache weg. Wenn man ſie aber in mehrern Geſtalten exiſtiren ſieht, ſo muß, außer der Nothwendigkeit ihres Weſens, noch etwas hinzukommen, welches verurſacht, daß ſie dieſe oder jene Geſtalt annehmen. Dieſer letztere Fall iſt bey den Dingen in der Welt. Sie exiſtiren bald als Elemente, als Waſſer und Erde, bald zuſammengeſetzt, als Pflanzen, als Thiere. Eben dieſelben Stoffe machen bald bloß einen unbedeutenden Theil des Erdkörpers und der Atmoſphäre, bald eigne kleine aber ſehr bedeutende Compoſita aus; bedeutend, weil, unerachtet ihrer Kleinheit, durch dieſelben die Geſtalt der Erde ſehr verändert wird. — Ich gebe ſelbſt noch einen Punct mehr zu. Wenn Dinge in mehrern verſchiednen Zuſtänden geſehen werden, aber der Uebergang vom erſten zum zweyten, und der Rückgang vom zweyten zum erſten, ge-

chehen immerwährend und in einem gleichförmigen Kreislauf; ſo wird zwar der Begriff der Nothwendigkeit dadurch um etwas geſchwächt, und die Nachfrage nach der Urſache kann nicht ganz in unſerm Gemüthe unterdrückt werden, aber ſie wird doch endlich durch die Einerleyheit der Veränderungen abgewieſen, und der Verſtand wird zum Stillſchweigen gebracht. Wenn wir z. B. ſehen, daß Erdarten, mit Waſſer und Salzen vermiſcht, Steine bilden, und zermalmete und chymiſch zerſtörte Steine Erden, Salze und Waſſer geben, aus welchen unter gewiſſen Umſtänden von neuem Steine entſpringen, ſo befriedigen wir uns mit dieſer Erfahrung und ſuchen die Kräfte, welche dieſe Abwechſelungen der Formen hervorbringen, nur in den Stoffen ſelbſt. Aber wenn von ſolchen verſchiedenen Zuſtänden nur der Uebergang vom erſten zum zweyten, aber nicht die Rückkehr vom zweyten zum erſten ſichtbar iſt, wenn kein Kreislauf, ſondern nur eine immer unterbrochne, und, wenn ich ſo ſagen darf, geradlinige Bewegung zur Entſtehung gewiſſer Formen gefunden wird: dann iſt dieſe Veränderlichkeit der Dinge gar nicht mehr mit dem Begriffe der Nothwendigkeit zu vereinigen. Das Ding ſelbſt kann ſich nicht durch ſeine eigne

Natur in einen Zuſtand verſetzt haben, den wir nie auf den andern, in welchem es zu andrer Zeit auch iſt, folgen, ſondern immer nur vor demſelben vorhergehen ſehen. Gerade ſo iſt es mit den organiſchen Körpern, deren Bau und Abwechſelungen uns ſo neugierig nach den Urſachen und den Grundweſen der Dinge machen. Wir ſehen keinen Kreislauf der Stoffe, aus welchen die Körper der Pflanzen und Thiere beſtehen aus ihrem elementariſchen Zuſtande in den organiſchen und aus dem organiſchen zurück in den elementariſchen, ſondern nur immer den letztern Gang. Bey der Zerſtörung iſt das Zerfallen des Compoſitums in ſeine Theile deutlich, die Beſtandtheile ſind ſichtbar, und wir ſehen, daß ſie durch ihre eignen Kräfte die Auflöſung und Trennung bewirken. Bey der Erzeugung iſt die Veränderung, die mit den Stoffen vorgeht, um das Compoſitum zu bilden, dunkel und verborgen; was wir aber gewahr werden, iſt, daß eine andre Sache, als bloß die Urkräfte dieſer Stoffe, dazu erfordert wird, nähmlich ein ſchon vorher gebildeter Thier- oder Pflanzen-Körper; ein präexiſtirendes Modell derſelben Art, nach welchem das neue Compoſitum gebildet wird. Was iſt alſo natürlicher und der Denkungsart unſrer

Seele gemäßer, als daß wir die Urſache dieſer letztern Veränderung in etwas anderm, als in den Kräften der Urſtoffe, welche Beſtandtheile des erzeugten Compoſitums ſind, d. h. in etwas anderm, als in der Nothwendigkeit der Materie, ſuchen? Wenn wir ihr das Zuſammenſetzen eben ſowohl als die Trennung zuſchreiben ſollen: ſo müſſen wir eben ſo wenig, außer den Beſtandtheilen des Compoſitums ſelbſt, etwas nöthig haben was die Compoſition determinire, ſo wenig wir, außer dieſen Beſtandtheilen, eine fremde Urſache brauchen, welche die Auflöſung bewirke.

---

## Siebenter Abſchnitt.

### Von dem Theismus oder dem Glauben an einen verſtändigen Urheber der Welt und den Vorzügen, durch welche ſich dieſes Syſtem dem menſchlichen Verſtande vor jenen beyden andern empfiehlt.

---

Es iſt mir nunmehr noch die Prüfung des dritten Hauptſyſtems, durch welches man die Na-

tur und den Urſprung des Univerſums erklärt hat, übrig, — desjenigen, welches ein denkendes Weſen an die Spitze deſſelben ſtellt, den Grund der Weltordnung, der Regelmäßigkeit in der Bewegung der himmliſchen Körper, und des künſtlichen Baues der Pflanzen, der thieriſchen und menſchlichen Körper, in den Ideen deſſelben, und in ſeinen Rathſchlüſſen ſucht, und, um die Urſache der Wirkung angemeſſen anzunehmen, ihm die drey Eigenſchaften, ohne welche ſich keine geiſtige Action denken läßt, Verſtand, Güte und Macht, (oder Einfluß auf andre Dinge,) in dem Grade zuſchreibt, den die Größe der Welt erfordert, das heißt, für uns in dem allerhöchſten, oder in einem unendlichen.

Dieſes iſt das Syſtem des Theismus: und das Unterſcheidende deſſelben iſt die der erſten Urſache zugeſchriebne denkende Kraft. Alle Ausdrücke von Erhabenheit, Größe und Vortrefflichkeit, welche man, ohne dieſe Beſtimmung hinzuzuſetzen, von der Welt oder ihrer unbekannten Urſache, der Natur, brauchen mag, ſetzen es nicht außer Zweifel, ob man das Daſeyn eines Gottes in dem wahren und eigentlichen Verſtande dieſes Wortes annehme. Es ſind zwar in der That uneigentliche Ausdrücke, mit welchen man

keinen ganz deutlichen Sinn verbinden kann. Wenn aber moraliſche Eigenſchaften ausgeſchloſſen werden, ſo bleibt gar kein Gegenſtand des Lobes und Beyfalls, und kein andrer Gegenſtand der Bewunderung, als Größe der Ausdehnung und Größe der Kraft. Und da jene aus der Menge der neben einander vorhandnen Atomen, dieſe aus der Menge der zugleich wirkenden Kräfte entſteht: ſo reduciren ſich endlich alle jene prachtvollen Epithete auf nichts, als auf die Vielheit oder Anzahl der in der Welt vorhandnen Dinge; eine Größe, die zwar die Einbildungskraft in Verwirrung ſetzen, und alſo etwas dem Erſtaunen ähnliches in dem menſchlichen Gemüthe hervorbringen kann, jedoch keine derjenigen Empfindungen zu erwecken vermag, die durch jene Ausdrücke der Verehrung bezeichnet werden ſollen. — Ob nun gleich, ſage ich, nach der Wahrheit, niemand Verehrung gegen die Natur, als die Urheberinn und Erhalterinn aller Dinge, in ihrer gegenwärtigen Anordnung haben kann, ohne das, was er Natur nennt, für denkend und moraliſch wirkend zu halten: ſo hat doch bey der Dunkelheit, in welcher die meiſten Menſchen ihre Begriffe und ihre Empfindungen laſſen, oft der Materialiſt, der unter den Urſa-

chen der Dinge keinen Geiſt erkennt, ſondern ihn gleichſam als den letzten und ſpäteſten Effect der natürlichen Kräfte anſieht, alle Epithete der Gottheit auf den Inbegriff dieſer ihrer ſelbſt unbewußten Kräfte gehäuft, und alle Empfindungen eines Andächtigen in Abſicht derſelben geäußert. Aber wenn Gegenſtände, die ihrer Natur nach dunkel, und von Sinnen und innerer Empfindung entfernt ſind, unterſucht werden ſollen: ſo iſt dieß die nothwendigſte Vorbereitung, daß man den Sinn ſeiner Worte genau fixire, und das Unterſcheidende der verſchiedenen Hypotheſen deutlich auszeichne. Kraft und Daſeyn, ſo was großes und erhabnes auch in dem einen und dem andern zu liegen ſcheinen mag, wenn die Einbildungskraft die Summe aller Kräfte, und den Inbegriff aller exiſtirenden Dinge zu umfaſſen ſich beſtrebt, ſind doch das nicht, was der Theiſt unter dem Nahmen Gott verehrt: ſondern dieſes iſt Verſtand; es iſt dieſe Kraft zu erkennen, und nach Erkenntniſſen zu handeln, dieſe Triebfeder zu handeln, die im Wohlwollen und in der Abſicht Glückliche zu machen liegt; es iſt endlich diejenige Erhabenheit, die in eigner ungeſtörter Glückſeligkeit beſteht, — Eigenſchaften, welche wir, nach den bey uns und unſern Neben-

menſchen gemachten Erfahrungen, den Geiſtern überhaupt und den vollkommnern in einem höhern Grade zuſchreiben. Mens agitat molem: das iſt der Hauptſatz des Theiſten; zwar immer noch unbeſtimmt genug, weil die Art, wie der Verſtand die rohe Maſſe bewegt, noch unerörtert, und überhaupt dunkel iſt, aber doch dadurch genauer begränzt, daß das Subject, mens, einen durch unſern innern Sinn, das Bewußtſeyn, uns hinlänglich bekannten Gegenſtand darſtellt. Um dieſer Deutlichkeit willen, welche Anaxagoras zuerſt dem Begriffe von Gott gab, indem er das, was in uns denkt und uns zu vernünftigen Weſen macht, (νῦν) als das richtigſte Bild derjenigen Kraft vorſtellt, von welcher wir die Anordnung der Welt herzuleiten haben, iſt er als der erſte Lehrer der natürlichen Religion unter den Philoſophen angeſehen worden.

Wenn wir nun dieſes Syſtem als Hypotheſe zur Erklärung der Welteinrichtung beurtheilen, ſo fällt auf den erſten Blick dieſer doppelte Vorzug deſſelben in die Augen: erſtens, daß diejenige Cauſſal-Verbindung, von welcher die Analogie hergenommen wird, uns am genaueſten bekannt, und zweytens, daß die Aehnlichkeit, worauf wir die

Hypotheſe gründen, vollkommner, als in irgend einem andern Lehrgebäude, iſt.

Ich glaube nicht genug wiederhohlen zu können, was in dieſer Materie vor jeder zweckmäßigen Unterſuchung über dieſelbe mit Ueberzeugung eingeſehen werden muß, — daß alle Erklärungen von dem Urſprunge ſolcher Dinge und Erſcheinungen, die wir nicht vom Anfange bis zum Ende unter unſern Augen haben, oder die wir nicht ſelbſt veranſtalten, auf keine andre Weiſe gefunden werden können, als, indem wir ſie mit Wirkungen, die wir nach Gefallen hervorbringen können, oder bey denen doch die Folge von Urſache und Wirkung uns immer gleichförmig in die Sinne fällt, vergleichen. So wenn Newton den Lauf der Planeten aus der Schwerkraft erklärt, vergleicht er Direction und Geſchwindigkeit jener Bewegung mit den Prädicaten, die dem Falle der Körper auf unſrer Erde zukommen. — Den Urſprung der Welt zu erklären, hat der menſchliche Verſtand nur eben dieſes Mittel. Er ſieht in der Welt Dinge entſtehen; er unterſcheidet mehrere Arten dieſer Entſtehungen, die er nicht auf einander zu reduciren weiß: eben ſo viele Arten von Kräften nimmt er auch an. Außer dem, was ihn dieſe Erfahrungen lehren, iſt ihm

weder von Urſachen noch Kräften irgend etwas bekannt. Er muß alſo die eine oder die andere zu Hülfe nehmen, um ſich irgend einen Begriff von der Entſtehung des Weltgebäudes zu machen. Und wonach kann er unter den mehrern wählen, als darnach, welche Wirkung, welches in der Welt Hervorgebrachte mit der Welt ſelbſt die größte Aehnlichkeit habe; und welche Urſache, welche Kraft, ihm das Meiſte von den Einrichtungen der Welt deutlich mache oder gleichſam voraus vermuthen laſſe? Entſtände und vergienge nichts in der Welt, gäbe es keinen Anfang irgend einer Sache; wäre keine beſtändige Folge von Urſachen und Wirkungen zu bemerken: ſo würde die Frage über den Urſprung der Dinge nie aufgeworfen werden. Wären unſre Erfahrungen über jene Puncte ganz einfach, hätten wir nur eine einzige Quelle der Veränderungen entdeckt: ſo würde über die Beantwortung der Frage kein Streit ſeyn. Aber da die Beobachtungen aller Menſchen, verbunden mit den einfachſten Ausſprüchen ihrer Vernunft, ſie wenigſtens zwey Arten der Urſachen deutlich unterſcheiden laſſen, wovon ſie die eine durch die äußern Sinne, die andre durch die innere Empfindung wahrnehmen: ſo entſteht daraus die Möglichkeit,

eben ſo viele Hypotheſen von dem Urſprunge der Welt zu bilden; Hypotheſen, unter denen nun der Vorzug nicht anders beſtimmt werden kann, als durch eine ſorgfältigere Unterſuchung der particulären Fälle, in welchen wir zuerſt jene Arten der Cauſſalität wahrgenommen haben; und durch ein genaues Zuſammenhalten deſſen, was wir bey jedem derſelben eignes finden, mit den Eigenſchaften der Weltordnung.

Indem wir das Erſte thun, finden wir nun, daß wir von Urſachen, die nach Ideen wirken, ſo wie von denkenden Weſen überhaupt, kein anderes durch Erfahrung uns bekanntes Muſter haben, als uns ſelbſt; wir finden ferner, daß wir uns und unſere Ideen, (deren Inbegriff wir Verſtand nennen,) in zwiefacher Rückſicht als Urſachen von etwas anſehen; in Beziehung auf unſre Handlungen, inſofern wir unſern Körper bewegen, und in Beziehung auf unſre Werke, indem wir außer uns Dinge in neue Combinationen, nach einem zuvor in unſerm Kopfe gemachten Plane, bringen. Wir handeln, und wir machen; wir ſind Regierer, die die Materie beherrſchen, die unſers Körpers zuerſt, durch dieſen andre; und wir ſind Künſtler, die aus der Materie neue Dinge hervorbringen. — Dieſe beyden

Wirkungsarten ſind wieder auf doppelte Weiſe mit einander vereinigt: einmahl, inſofern in beyden einerley Charakter herrſcht, nehmlich das Ordentliche und das Abſichtliche, — die Beobachtung gewiſſer Regeln der Symmetrie und der Gleichförmigkeit, und die Schicklichkeit zu Erreichung gewiſſer Vortheile; zum zweyten, inſofern alle unſre Werke Folgen vorhergehender Handlungen ſind, inſofern wir außer uns Dinge nur durch Bewegungen, die wir zuerſt in den Organen unſers Körpers erwecken, hervorbringen. Hieraus ergiebt ſich alſo eine doppelte Analogie, wenn wir ein uns ähnliches, d. h. ein denkendes Weſen, und die Aeußerung dieſer ſeiner Kraft, d. h. ſeine Gedanken zu den Urſachen der Welt rechnen. Wir vergleichen entweder die Welt mit einem Kunſtwerke, und Gott mit dem Künſtler, welcher ſie macht; oder wir vergleichen die Welt mit unſerm Körper und Gott mit der Seele, die ihn regiert. Ziehen wir aus beyden das Gemeinſchaftliche, ſo wird die Idee weniger beſtimmt, aber ſie wird einfacher. Wir nehmen dann zwiſchen Gott und der Welt überhaupt die Beziehung an, die wir zwiſchen uns und der unſerm Wirkungskreiſe unterworfnen Materie finden.

Daß nun unter allen Fällen, bey welchen wir einen Urſprung, Urſachen, und Kräfte, wodurch die Urſachen Urſachen ſind, gewahr werden, keiner uns genauer bekannt iſt, keiner uns die Idee einer Hervorbringung, eines Entſtehens, klärer verſchafft, als eben dieſer, da unſer Geiſt etwas nach ſeinen Vorſtellungen wirkt, daran kann unmöglich gezweifelt werden. Erſtlich der Begriff von Kraft ſelbſt, ſtammt lediglich aus dieſem Gefühle einer in uns ſelbſt vorgehenden Veränderung, die wir Anſtrengung, Thätigkeit nennen, her, auf welche wir die Bewegungen unſers Körpers und vermittelſt dieſer die Veränderungen andrer dergeſtalt folgen ſehen, daß wir uns nur inſofern als Urheber dieſer letztern anſehn, inſofern in uns ſelbſt dieſes Bewußtſeyn einer Veränderung, die wir Handlung oder Kraftäußerung nennen, vorhergegangen iſt. Hume hat es lange außer allen Streit geſetzt, daß, wenn nichts als Erſcheinungen der Körperwelt da wären, der Gedanke, daß ein Ding das andre hervorbringe, aus nichts anderm entſtehen könnte, als daraus, daß unabänderlich das eine Ding vor dem andern vorhergeht. Demohnerachtet ſagt es uns unſer innerſtes Gefühl, daß wir uns bey dem Worte Verurſachung etwas

mehreres, als eine ſtandhafte, regelmäßige Succeſſion, gedenken; daß wenn wir ſagen, eine Sache bringe die andre hervor, wir etwas anders meinen, als jene Sache gehe vor dieſer immer vorher. Woher nehmen wir denn nun dieſen Zuſatz eines Begriffs, der die Vorſtellung von Urſache vollſtändig machen ſoll, und zu dem wir in den Beobachtungen der Körperwelt nicht die geringſte Veranlaſſung finden? Gewiß nirgend her, als von uns ſelbſt, unſern Handlungen und unſern Werken. Hier werden wir nähmlich nicht bloß, wie in den Erſcheinungen der Körperwelt, die Folge gewahr: ſondern unſer Selbſtbewußtſeyn lehrt uns, was das Beſtreben, was eine Anſtrengung, was Erſchöpfung und alſo was Kraft ſey; und da wir die Veränderungen, die wir als Wirkung unſrer ſelbſt betrachten, nicht auf unſer bloßes Daſeyn, nicht auf leidentlich in uns vorgehende Veränderungen, ſondern auf dieſe gefühlte eigne Anſtrengung und Thätigkeit, (von der wir weiter keine Erklärung demjenigen, der nicht Menſch wäre, und nicht dieſe Thätigkeit in ſich ſelbſt fühlte, zu geben wüßten,) folgen ſehen: ſo ſetzen wir nunmehro dieſes, Kraft nehmlich, oder das Analogon davon in alle Dinge, bey welchen wir eine ähnli-

che nie ſich verläugnende Regelmäßigkeit gewiſſer Folgen finden. — Wir machen die Körper und die Materie ſelbſt nur inſofern zu Urſachen, inſofern wir ihnen eine gewiſſe entfernte Analogie mit uns zuſchreiben.

Wenn alſo die Idee aller Hervorbringung, alles Wirkens, zuerſt von uns und von unſerm Geiſte hergekommen iſt, wenn erſt, nachdem wir Kraft in uns ſelbſt fühlten, und auf die Anwendung derſelben Veränderungen erfolgen ſahen, wir auch Dingen außer uns, und ſelbſt den Elementen Kräfte zuſchrieben, weil wir, zwar ohne von dieſen in ihnen ſelbſt vorgehenden Kraftäußerungen etwas zu wiſſen, doch mit ihrem Daſeyn, oder mit ihrem Zuſammenkommen gewiſſe Veränderungen gleichförmig verbunden ſahen: ſo muß ja gewiß die Hypotheſe des Theiſten über die Entſtehung der Welt die klärſte ſeyn, und dem Verſtande die begreiflichſten Vorſtellungen darbiethen, weil ſie dieſes Entſtehen aus derjenigen Gattung von Urſachen erklärt, aus welcher wir zuerſt alle Begriffe von Urſachen und Wirkungen geſchöpft haben.

Aber nicht bloß wegen der Herſtammung iſt dieſe Art der Cauſalität die klärſte, ſondern auch weil wir den handelnden Menſchen weit beſſer

beobachten können, als etwa die gährende Materie. Bey dieſer geht alles in Elementen vor, die für uns zu klein ſind. Der handelnde Menſch iſt ein Compoſitum, das in die Augen fällt. An dem unbelebten Körper ſind die Compoſita todt, wenigſtens dem Anſcheine nach, und nur ihre kleinſten Elemente leben, oder ſollen leben. Menſchen und Thiere ſind die einzigen, großen lebendigen, ſich bewegenden Ganzen. Ja außer den lebendigen Weſen haben wir von keiner wahren Kraft, die Veränderungen anfinge, eine Erfahrung. Alle Bewegung, die wir in der übrigen Schöpfung wahrnehmen, iſt nur fortgepflanzte.

Diejenigen Kenntniſſe aber, welche wir von dem Entſtehen der Dinge, aus der Beobachtung unſrer eignen Schöpfungen, bekommen, haben vor allen andern Erfahrungen, die den Urſprung und das Hervorbringen der Dinge betreffen, dieſen Vorzug, daß wir bey der ganzen Reihe von Veränderungen, durch welche das Kunſtwerk entſteht, immer gegenwärtig ſind, und indem wir uns unſer ſelbſt, als handelnd und wirkend, fortdauernd bewußt ſind, wir die Sache außer uns zugleich eben ſo ſtufenweiſe entſtehen ſehen, wie unſre Gedanken, nach welchen ſie gleichſam ge-

formt wird, von einem Theile zum andern fortſchreiten. Hieraus folgt zuvörderſt, daß wir bey den Werken unſrer Hände und unſers Kopfes von dem Zuſammenhange zwiſchen Urſache und Wirkung, weit vollkommner überzeugt ſind, als bey den Wirkungen der Materie; daß wir von keinem andern Weſen in der Natur mit eben der Gewißheit, als von uns ſelbſt, ausſagen können, daß etwas dadurch hervorgebracht worden ſey. Wenn wir das Wachs immer am Feuer ſchmelzen ſehen, ſo iſt es uns freilich natürlich, dem Feuer die ſchmelzende Kraft zuzuſchreiben, und zwiſchen den in der einen Subſtanz wahrgenommenen Phänomenen des Lichts und der Wärme, und dem flüſſigen Zuſtande der andern Subſtanz dieſe Verbindung anzunehmen, die wir durch die Wörter Urſache und Wirkung anzeigen. Aber wer leiſtet uns Gewähr, daß nicht ein drittes uns unſichtbares Weſen ſich einmiſcht, welches vielleicht mit dem Feuer, das iſt, mit den Eigenſchaften von Licht und Wärme, nur zufällig verbunden iſt, von welchem eigentlich das Zerfließen des Wachſes herrührt? Bey unſern eignen Handlungen und Werken würden wir nicht, ohne unſer Bewußtſeyn zu verläugnen, alſo ohne alles Denken aufzugeben

und der Vernunft zu entſagen, zweifeln können, daß wir wirklich Urheber von dem ſind, was wir thun oder machen. Der Gedanke eben, welcher vorhergeht, und der uns die Sache ſo zuvor zeigt, wie ſie hernach werden ſoll, und, wenn ſie zu Stande kommt, wirklich wird, die Begierde, das Beſtreben der ganzen Seele nach dieſer Abſicht, die Sache der Idee dem in unſerm Kopfe vorhandnen Exemplare oder Modelle gleichförmig zu machen: dieß beydes iſt uns Bürge, daß das, was hervorgebracht wird, wenn es nun erſcheint, unſrer vorhergefaßten Idee gemäß, wirklich von uns herrührt, und nicht durch eine Täuſchung von ſelbſt oder durch andre Urſachen entſtand, indeß wir zu handeln glaubten.

Zu der größten Gewißheit, daß wir Urheber einer Sache ſind, kommt bey den Werken, die wir ſelbſt hervorbringen, zweytens noch größere Klarheit und Vollſtändigkeit in der Erklärung dieſes Urſprungs. — Wir ſehen nähmlich eine Wirkung beſſer ein, wenn wir dieſelbe zergliedern, d. h. wenn wir die Reihe der Veränderungen, die in der Urſache und in dem Objecte aufeinander folgen mußten, um die letzte Veränderung, den bleibenden Zuſtand des neuen Dinges, herbeyzuführen, — wenn wir dieſe ganz

überſehen. Jedes Meteor, jede Naturbegebenheit wird dadurch ſchon erklärt, indem wir ſie zergliedern, indem wir die Anzahl kleinerer Phänomene, die in ihr enthalten ſind, von einander abſondern, und in ihrer Ordnung und Folge darſtellen. Das Entſtehen menſchlicher Handlungen und menſchlicher Kunſtwerke verſtattet, unter allen Natur-Phänomenen, die genaueſte und vollſtändigſte Zergliederung. Von der Wirkung keines Elements kann der Menſch ſo vollſtändige Rechenſchaft geben, als von den Wirkungen ſeines Verſtandes und der Ausführung ſeiner Pläne, es ſey als Regierer, es ſey als Künſtler. So unbekannt uns auch unſer eigner Geiſt nach ſeinen innern Eigenſchaften und Kräften iſt, ſo iſt er doch das einzige Weſen, deſſen zu einer Abſicht gehörige Handlungen wir vollſtändig aufzählen, von deſſen Wirkungen wir die Reihe und Ordnung ganz überſehen, und bey deſſen Schöpfungen wir alſo den ganzen Zuſammenhang zwiſchen dem erſten Beginnen und der endlichen Ausführung ohne Lücke verfolgen können. Um deßwillen reden und denken auch die Menſchen hundert Mahl von menſchlichen Handlungen und Kunſtwerken, ehe ſie ſich ein Mahl auf die Wirkungen der Körperwelt einlaſſen.

Wenn alſo der Theismus oder das Lehrge⸗ bäude, welches Gott zum Urheber der Welt an⸗ nimmt, nichts anders thut, wie wir gezeigt ha⸗ ben, als daß es diejenige Art von Kräften, die wir in unſerm denkenden Selbſt finden, und die⸗ jenige Art von Werken, die wir vermittelſt die⸗ ſer Kräfte hervorbringen, zum Grunde der Ana⸗ logie legt, nach welcher es die Urſachen des Weltalls aufſucht, und die Entſtehung deſſelben erklärt: ſo nimmt es an der Deutlichkeit und den Vorzügen Theil, welche die Kenntniß unſrer ſelbſt und unſrer Handlungen vor der Kennt⸗ niß aller materiellen Dinge und ihrer Kräfte voraus hat. Wenn wir einem Weſen Verſtand zuſchreiben, und durch dieſen Verſtand nach ei⸗ nem Plane eine Maſchine verfertigen laſſen: ſo wiſſen wir genau, was wir damit ſagen wollen. Wir haben davon die Erfahrung in unſern eig⸗ nen Händen, oder vielmehr, wir tragen die Em⸗ pfindung davon in unſerm eignen Buſen. Wir haben als Menſchen, als lebendige, als denkende Weſen, gewiß zu einer oder der andern Zeit et⸗ was hervorgebracht; wir handeln und wirken täg⸗ lich, faſt augenblicklich: dieſe Verknüpfung von Urſache und Wirkung iſt beſtändig in uns und um uns. — Der Grad dieſer Kräfte mag noch

ſo ſehr in einem andern Weſen von dem Grade der unſrigen unterſchieden ſeyn; es mag uns noch ſo ſchwer fallen, die Art und Weiſe ſeines Denkens und Handelns, bey einer großen Ueberlegenheit der Kraft zu begreifen: immer wiſſen wir doch, was das heiße, denken, handeln, wirken. Wenn wir hingegen von materiellen Kräften, von organiſirenden Kräften, von einem innern Urprincipe der Bewegung, des Stoßes, ſelbſt des Falles reden, ſo wiſſen wir nicht eigentlich, was dieß ſey. Die innere Empfindung ſagt uns nichts davon. Die äußern Sinne zeigen uns nur die Effecte, nicht die Kraft ſelbſt. — Je mehr wir alſo die Grade dieſer Bewegungskräfte an Größe und Vortrefflichkeit, (in Abſicht der dadurch bewirkten Ordnung der Dinge und ihrer Brauchbarkeit für uns,) über das Maß derjenigen erhöhen, welche wir aus einzelnen beſtimmten Erfahrungen kennen, deſto unverſtändlicher werden wir uns ſelbſt, deſto mehr arten unſre Ideen in bloße leere Worte aus.

Kurz, wer ſagt: ein Geiſt oder das Denken iſt die erſte Urſache der Dinge, der ſchreibt die Kraft, hervorzubringen, gerade derjenigen Gattung von Weſen zu, in welcher wir zuerſt das, was Kraft heißt, wahrgenommen haben, in wel-

cher wir allein ſie bis auf einen gewiſſen Grad der Deutlichkeit erkennen. Wer die Entſtehung aller Dinge und ihrer Ordnung aus materiellen Kräften herleitet, nimmt zu den erſten Urſachen ſolche an, welche wir ſelbſt erſt durch eine Vergleichung und durch eine entfernte Aehnlichkeit mit uns und mit unſern ſelbſt gefühlten Kräften für Urſachen zu halten gelernt haben; er erklärt die Dinge gerade aus derjenigen Art von Thätigkeit, die uns die allerdunkelſte, und deren Einfluß uns am meiſten zweifelhaft iſt.

Ein zweyter aber noch größerer oder wenigſtens dem größten Theil der Menſchen mehr einleuchtender Vorzug des Theismus, als einer Hypotheſe zur Erklärung der Welt, iſt: daß er auf einer Vergleichung beruht, welche eine vollkommnere Aehnlichkeit zum Grunde hat, als die in allen andern Syſtemen angenommenen Analogien. — Wenn wir mit Epikur ſagen, die Welt ſey vom Zufalle hervorgebracht, ſo vergleichen wir ſie im Grunde mit einem Sandhaufen; wenn wir ſagen, die Welt ſey durch blinde aber nothwendig determinirte Bewegungskräfte da, ſo vergleichen wir ſie mit den Effecten der Gährung, der Fäulniß, der Vulkane; wenn wir endlich ſagen, die Welt ſey von Gott, ſo verglei-

chen wir ſie mit einem Kunſtwerke, oder mit einem beſeelten Körper. Hier nun iſt es, wo der Menſchenverſtand zuerſt feſten Fuß gefaßt hat, um ſich irgend eine Antwort auf die intereſſanteſte aller Fragen zu geben, auf die Frage: woher bin ich, und woher iſt die Einrichtung der Dinge, die mich erhält und glücklich macht? Alle Beweiſe vom Daſeyn Gottes, die der allgemeinen Faſſung angemeſſen ſind und zugleich auf die Empfindung wirken, vereinigen ſich dahin, das Kunſtähnliche in dem Baue und der Einrichtung der Welt zu zeigen. Es iſt dieſes in der That ſo auffallend, es findet ſich mit ſo gleicher Deutlichkeit in den allgemeinen und großen Geſetzen, nach welchen die Weltkörper ihre Stellung gegen einander haben und ihren Lauf verrichten, in der Geſtalt und Structur der auf unſrer Erde befindlichen Organiſationen, und endlich in dem Zuſammenſtimmen und der Harmonie zwiſchen der kunſtreich gebildeten Materie und derjenigen, welche uns als roh erſcheint, zur Erhaltung der erſtern und zum Wohl der mit ihr verbundnen empfindenden und vernünftigen Weſen, daß der Menſch, wenn er von abſtracten Ideen auf den ſinnlichen Anblick des Himmels und der Erde und das Gefühl ſeiner ſelbſt zurückkommt, auch

von jedem andern Syſteme, welches ſich ihm etwa durch die Speculation aufgedrungen hat, unwillkührlich in die Meinung von einem geiſtigen Urheber und Regierer der Welt als in ſeinen gewohnten und natürlichen Zuſtand zurückfällt. Darin befeſtigt ihn die allgemeine Einſtimmung ſeiner Nebenmenſchen, ja ſelbſt die Natur ſeiner Sprache; indem diejenigen Ausdrücke derſelben, welche ſich auf Hervorbringen und Einrichten beziehen, faſt alle von Handlungen und Werken der Menſchen und alſo der Vernunft und des Vorſatzes hergenommen ſind.

Es iſt nicht der Abſicht dieſer Schrift gemäß, die ſpeciellen Betrachtungen über die Geſetze der Natur, über den Bau unſers Körpers, und die, zur Erhaltung deſſelben, ſo wie zum Gebrauche ſeiner Werkzeuge, ſo mannigfaltig und ſonderbar zuſammenſtimmenden, Einrichtungen der Dinge außer uns zu wiederhohlen oder zu erweitern. Dieſer Beweis, daß die Welt einem Kunſtwerke, einem Producte des Verſtandes und eines wohlwollenden Geiſtes ähnlich iſt, hat mit der Bewerbung der Menſchen um Wiſſenſchaften und Kenntniß der Natur zugleich angefangen, und hat mit dieſer immer gleiche Fortſchritte gemacht, gleiche Veränderungen erlitten. Ich kann nur

die Haupt-Analogien angeben, auf welchen dieſe Aehnlichkeit beruht.

Das Symmetriſche in der äußern Geſtalt, der Zuſammenhang und die Combinationen des innern Mechanismus, und die Beziehung des durch die Zuſammenſetzung gebildeten Ganzen auf irgend einen Zweck des animaliſchen oder vernünftigen Lebens, — das ſind die drey Eigenthümlichkeiten, woran wir in den einzelnen Dingen, die uns vorkommen, das Werk von Menſchenhänden und eines menſchlichen Geiſtes zu erkennen glauben. Wenn wir nun die Welt betrachten, ſo fallen uns vornehmlich drey Gegenſtände auf: der Bau der thieriſchen und Pflanzenkörper, der reguläre Lauf der himmliſchen Sphären, und der Nutzen dieſer Einrichtungen, ſo wie der Elemente und unzählicher lebloſen Dinge, für das Leben der Menſchen und Thiere. Wir dürfen uns ſelbſt befragen, wir dürfen die Geſchichte der Philoſophie zu Rathe ziehn; ſo werden wir finden, daß das Pflanzen- und Thier-Reich auf der einen Seite, die Geſtirne auf der andern, die Nachforſchung der Menſchen zuerſt veranlaßt und ſie dahin gebracht haben, erſt den Urſprung der Welt aufzuſuchen, und dann ihn einem denkenden Werkmeiſter zuzuſchreiben. Je-

der dieſer beyden großen Gegenſtände hat zuerſt einzeln und für ſich die Menſchen beſchäftiget. Nachdem die Gemüthsdispoſition oder die äußere Veranlaſſung eines jeden Philoſophen war, hielt er ſich mehr an die eine oder die andere dieſer Beobachtungen. Beyde Sachen mit einander zu combiniren, den Einfluß der himmliſchen Körper und ihrer Bewegungen auf die lebendigen Weſen zu bemerken, iſt ſpäter hinzugekommen, wie es dann eine größre Anſtrengung des Geiſtes und eine weitläuftigere Combination erfordert. Aber dadurch iſt die Idee eines vernünftigen Urhebers des Ganzen vornehmlich in den Gemüthern befeſtigt worden. Was außer dieſen beyden merkwürdigen Theilen der Welt, den Sternen und den lebenden und wachſenden Gegenſtänden, auf der Erde gleichſam zu unſern Füßen liegt, hat, als roh und kunſtlos, auf den Begriff von erſter Materie, von Elementen eines ruhenden oder gährenden Urſtoffs geführt. Die Entdeckung der cryſtalliſirenden Salze und der Metalle hat darin eine Aenderung gemacht, und ebenfalls kunſtähnliche Erzeugungen in dem unbelebten Erdkörper gewieſen, wo man vorher nur ungefähre Zuſammenhäufung der Theile vermuthete. Aber alle dieſe einzelnen Kunſtwerke würden auf einen ei-

nigen Werkmeiſter nicht haben ſchließen laſſen, wenn man nicht unter ihnen ſelbſt wieder Beziehungen, und wenn man nicht die Vereinigungspuncte dieſer Beziehungen gerade bey denjenigen Geſchöpfen gefunden hätte, die eine Empfindung ihrer ſelbſt und der Welt haben. In dieſem Zuſammenhange ſind nun allerdings noch große Lücken. Für uns bleibt ein großer Theil der Natur, wir müſſen es geſtehn, noch roh und kunſtlos; ein andrer, der künſtlich gebildet zu ſeyn ſcheint, iſt doch gleichſam iſolirt und ohne Beziehung auf das Ganze oder auf die lebendigen Weſen. In eben dem Grade wird auch die Stärke der Analogie zwiſchen der Welt und einem Kunſtwerke geringer. Nur das Uebergewicht der Aehnlichkeiten bringt die Ueberzeugung hervor, deren wir fähig ſind. Alles das iſt werth, daß wir es etwas genauer betrachten.

Wenn wir demnach jene Kennzeichen von Kunſtwerken, wie wir ſie aus den Werken unſrer Hände abſtrahirt haben, mit dieſen Producten der Natur vergleichen, ſo finden wir jene Kennzeichen alle nur in den menſchlichen Körpern vereinigt, mit welchen die der Thiere die größte Aehnlichkeit haben, an die ſich endlich die Pflanzenwelt anſchließt. Dieſe drey Claſſen der na-

türlichen Dinge zeichnen ſich vor allen andern durch äußere Geſtalt und innere Structur ſo ſehr aus, ſehen nach jener den Werken der Baukunſt, nach dieſer den Maſchinen ſo ähnlich, daß es den Menſchen unmöglich geweſen iſt, ihnen mit den Steinmaſſen oder Sandbergen einen gemeinſchaftlichen Urſprung zuzuſchreiben. Bey den menſchlichen Körpern, (um bey dieſen, als dem Ideale, oder dem Maßſtabe, nach welchem wir das Künſtliche der Thiere und Pflanzen beurtheilen, ſtehen zu bleiben,) finden wir erſtlich allein eigentliche Symmetrie, das iſt Zuſammenſetzung der ganzen Geſtalt aus zwiefachen correſpondirenden Haupttheilen, die ſich an beyde Seiten eines mittleren einfachen anſchließen, und in Größe, Geſtalt und Lage einander gleich ſind.— Dieſer Umſtand iſt klein in Vergleichung mit andern, aber er macht deßwegen Eindruck, weil kein andrer ſo unmittelbar auf die Ordnung führt, die wir ſelbſt wählen, wenn wir gar keine Rückſicht auf eine zu erhaltende äußere Wirkung nehmen, ſondern bloß den Geſetzen unſers Geiſtes folgen, welcher Ordnung und eine leichte Ueberſicht liebt *). Und was noch mehr uns in

*) Alle unſre Kunſtwerke ſind Nachahmungen natürlicher Producte. Alſo haben wir da nicht frey

Verwunderung ſetzt: dieſe genaue Symmetrie findet ſich nur in der äußern Figur menſchlicher und thieriſcher Körper, ſo wie wir dieſelbe auch nur der Außenſeite unſrer Gebäude geben, indeß wir die Abtheilung und die Anordnung der innern Zimmer, ihre Lage und ihre Maße nach unſern Bedürfniſſen einrichten. Alſo ſcheint es, die Urſache, welche den menſchlichen Körper bildete, verfuhr, wie wir; ſie gab dem Aeußern die Figur zum Gefallen, und dem Inwendigen die Structur zum Nützen. Dazu kommt, daß wir eben die ſo ſymmetriſch geordneten äußern Theile unſers Körpers, auch jeden für ſich, ſo abgerundet, und bekleidet mit einer ſolchen Oberfläche und ſolchen Farben, finden; die zuſammenſtimmen und uns gefallen; dahingegen der innere Bau Gegenſtände darbiethet, die, ſo nutzbar ſie ſeyn mögen, häßlich und ſogar eckelhaft ſcheinen. Gerade ſo wie das inwendige

---

Hände: wir müſſen unſerm Original folgen. Nur die Werke der Architectur und die Hausgeräthe machen davon eine Ausnahme. Hier nehmen wir nun die Symmetrie zur Regel, d. h. daß zwey gleiche und ähnliche Theile einem Hauptgebäude in gleicher Entfernung zur Seite ſtehen.

Gerüſte unſrer Maſchinen, da es dem Anblicke entzogen, und bloß zur Hervorbringung eines ge- gewiſſen Endzwecks beſtimmt iſt, ſich nach keinen Regeln der Schönheit richtet, und weder abge- putzt noch gefärbt wird; da wir hingegen dem zuſammengeſetzten Ganzen, welches jedermann zuletzt vor Augen liegt, nicht nur die gefälligſte Geſtalt, ſondern auch die glatteſte Oberfläche, und die beſten Farben zu geben ſuchen. Und damit wir nicht glauben, daß die bloße Ge- wohnheit oder die Eigenliebe uns die menſchliche Geſtalt ſo ſchön darſtelle, und uns an jeder an- dern Geſtalt, wenn ſie die unſrige wäre, ein gleiches Vergnügen finden laſſen würde: ſo er- fahren wir, daß eben dieſer menſchliche Körper uns in verſchiednen Perioden äußerſt mißfallen kann, wenn er entweder noch nicht reif, wenn er verfallen und ſeiner Zerſtöhrung nahe, oder wenn er durch Zufälle verſtümmelt iſt. Wir ſe- hen die Geſtalt eines neugebornen Kindes ohne alle Phyſiognomie, und die Geſtalt eines Kran- ken oder eines Greiſes, eben ſo oft, ja öf- ter, als die Geſtalt der ſchönen blühenden Ju- gend von beyden Geſchlechtern. Beyde Geſtal- ten gehören einem jeden von uns zu, und wir tragen dieſelben in einer oder der andern Perio-

de unſers Daſeyns. Auch wenn wir ſelbſt von der Natur oder den Menſchen verwahrloſet worden, und niemahls mit den Reitzen einer richtig aus-gebildeten menſchlichen Geſtalt geſchmückt geweſen ſind, finden wir doch nur jene Geſtalt des reifen, geſunden, vollſtändig gebildeten Menſchen ſchön und die davon abweichende häßlich. Dieſe genaue Symmetrie der Theile, dieſer ſanfte und feine Ueberzug der Haut, dieſe angenehme Miſchung der Farbe, dieſe mahleriſche Rundung der Glieder, findet ſich in den menſchlichen Körpern gerade dann, wenn ſie völlig das ſind, was die Natur in ihrem Keime angelegt hat: — die Zeit des vollendeten Wachsthums iſt zugleich die Zeit der Schönheit und des Reitzes. Der Menſch wird nicht ſchön geboren: er wird erſt ſchön, indem er ſich entwickelt. Das Proportionirte der Theile, ſo wie die ſchöne Form derſelben, nimmt zu, ſo wie ſich der Köper dem Zuſtande nähert, in welchem er am unveränderlichſten, am ſtärkſten und zu ſeinen Verrichtungen am geſchickteſten iſt. — Hier iſt neue Aehnlichkeit mit unſern Kunſtwerken, in welchen der erſte Entwurf und die letzte Ausarbeitung von einander abgehn. Jene iſt roh und nur für Kenner-Augen verſtändlich; dieſe, indem ſie die

zuſammengedrängten Züge des Entwurfs mehr von einander abſondert, die Directionslinien des Contours genau beſtimmt, die leeren Räume durch Zwiſchen-Züge ausfüllt, macht den gemeinen Anſchauern die Intention des Künſtlers ſichtbar. Ein ſolcher Entwurf nun findet ſich wie es ſcheint, im Kinde und ſelbſt im Embryo; eine ſolche Ausarbeitung in dem mannbaren Jünglinge und der zur Ehe reifen Jungfrau. Der Zufall, wenn er je etwas ſchönes hervorbringt, hat ſein Werk vollendet, ſo wie er es nur zuſammengefügt hat: aber von einem Kunſtwerke läßt ſich nicht eher urtheilen, wie es geſtaltet, und ob es ſchön ſey, als wenn es durch die Zeit vollendet worden.

Gehen wir von der äußern Geſtalt des menſchlichen Körpers zum innern Bau deſſelben, ſo finden wir, wie ich geſagt habe, hier alles anders: aber alles wieder derjenigen Einrichtung ähnlich, die wir, wenn wir mit der größten Einſicht ausgerüſtet, einen menſchlichen Körper erbauen könnten, ihm geben würden. Hier iſt vollkommen das Räder-Werk einer Maſchine, unordentlich und nicht ſchön für den Anblick, aber ſehr ordentlich, wohlgeſtaltet und zuſammenhängend für den nachforſchenden Verſtand.

Hier iſt es nun, wo Menſchen zuerſt das Abſichtliche der Natur wahrzunehmen geglaubt haben, und wo ſich wenigſtens der Schein von Abſicht und Wahl mit jedem Schritte, den die Beobachtung und das Nachdenken der Menſchen in der Phyſiologie thun, vermehret.

Das was wir Abſicht im eigentlichen Verſtande nennen, ſetzt ſchon einen Urheber voraus, der wählen kann; und wir können ſolche in den Dingen unmittelbar nicht wahrnehmen, ſondern nur aus ihnen mit Zuhülfenehmung andrer Ideen ſchließen. Aber das, was ſchon Ariſtoteles das ἕνεκα τȣ genannt, und als das Eigenthümliche der Dinge, denen wir eine eigne Natur, φύσιν, zuſchreiben, angegeben hatte, und was wir vielleicht nicht beſſer als durch das Wort Tendenz ausdrücken können, läßt ſich in den Dingen, ohne Rückſicht auf einen ſchon kennbaren Urheber, beobachten und iſt nirgends ſichtbarer, als eben in dem innern Bau thieriſcher Körper. Dieſe Natur-Abſichten nähmlich, dieſe Tendenzen ſind da, wo eine Reihe von Urſachen und Wirkungen, die immer gleichförmig auf einander folgen, ſich immer mit demſelben, und zwar mit einem vorzüglich merkwürdigen und für die Dinge, worin ſie vorkommen, wichtigen Erfolge

endigen, oder wo die Wirkungen mehrerer von einander abgeſonderter Stoffe, ſich in einem Puncte, und in Hervorbringung einer und derſelben Begebenheit, vereinigen; noch mehr, wenn mehrere verſchiedene Dinge, die zu einem Syſtem, oder Theile, die zu einem Ganzen gehören, jedes für ſich ganze Reihen von Veränderungen durchläuft, und die letzten Reſultate jeder Reihe ſich wieder, und zwar immer auf gleiche Weiſe, an einander knüpfen, oder in einander einwirken, um ſtets einen und denſelben letzten Erfolg, und zwar einen für das Syſtem oder für das Ganze wichtigen Erfolg hervorzubringen. Ich nenne aber einen wichtigen Erfolg den, welcher entweder an ſich eine größere, merklichere und ſich über das Ganze ausbreitende Veränderung ausmacht; oder den, welche zum Seyn und Beſtehn des Dinges oder Syſtems beyträgt und nothwendig iſt, welcher eine neue Periode, eine neue Geſtalt deſſelben, hervorbringt, oder ein neues Individuum derſelben Gattung erzeugt. Ich abſtrahire noch ganz davon, ob das, was durch ſolche Zuſammenſtimmungen am Ende bewirkt wird, verdiene, gut oder nützlich genannt zu werden, ob es von der Art ſey, daß es den Willen eines nach Abſichten handelnden

Weſens, dergleichen wir ſind, bewegen könne es zu produciren. Ich rede bloß von der immer gleichförmigen Folge von Action auf Action und von Wirkung auf Wirkung, die ſich ſtets mit derſelben auffallenden Veränderung ſchließt. Dieß iſt den Maſchinen, welche durch Kunſt zuſammengeſetzt ſind, nach Erfahrung eigen, oder daraus vermuthet man Kunſt bey einem Werke, wenn man auch noch den Gebrauch deſſelben nicht einſieht. Ein Menſch, der nicht wüßte, daß das ganze Räderwerk einer Uhr beſtimmt iſt, uns die Abtheilungen der Zeit kenntlich zu machen, der aber gewahr würde, wie Rad in Rad eingriffe, wie, von der Spannfeder an, die Bewegung ſich von einem Theile der Uhr zum andern, bis endlich zum Zifferblatte mittheilte, wo zwey Zeiger dadurch ſichtbarlich mit gleichförmiger, obgleich jeder mit einer andern Geſchwindigkeit bewegt würden; der gewahr würde, daß in allen Uhren das Nähmliche durch dieſelben Mittel bewirkt würde, und daß in jeder dieſe Reihen von Bewegungen, nach Ablauf der Uhr, immer wieder von vorn anfangen könnten, und immer wieder denſelben Gang nähmen: ein ſolcher Menſch könnte vielleicht die Uhr für ein Spielwerk; — aber er würde ſie gewiß für ein

künſtliches Spielwerk anſehen. Nichts in der Welt kann dem Räderwerke einer Maſchine ähnlicher ſeyn, als die innern Organe des menſchlichen Körpers; nichts dem Eingreifen der Räder in einander, und dem Fortpflanzen der Bewegung von Theil zu Theil, bis auf dem Punkt, wo das Reſultat aller vorhergehenden Kräfte und Bewegungen in die Augen fällt, ähnlicher, als die Verrichtungen dieſer Organe bey dem Werke der Ernährung und der Zeugung der thieriſchen Körper. Vom Munde und der Speiſeröhre an, welche die Nahrungsmittel empfangen, bis auf die Milchgefäße, welche den verdauten Nahrungsſaft ins Blut, oder bis auf die Blutader, welche den in Blut verwandelten Chylus zum Herzen führt, folgt immer die Action des einen Werkzeugs regelmäßig auf die Action des andern, — die Speiſen gehen durch eben ſo viele Veränderungen hindurch, — andre Säfte in andern Laboratorien fabricirt, durch andre Nebenmaſchinen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ausgearbeitet, müſſen ſich zur beſtimmten Zeit und am beſtimmten Orte in die eigentlichen Nahrungsgefäße ergießen; — und durch dieſe vereinigte Summe vieler ſtufenweiſe und regelmäßig vorgegangnen Wirkungen wird zuletzt

das Nähmliche, — Verähnlichung der Speiſen mit den eigenthümlichen Säften des menſchlichen Körpers bewirkt: das Ungleichartige wird weggeſchafft, das Gleichartige wird aufgenommen und dem Körper einverleibt. Wenn dieſes zu Stande gebracht iſt, ſo hört die Reihe der Actionen auf; das Maſchinenwerk hat nicht mehr eine bemerkbare Reihe beſondrer Bewegungen, ſondern das Hervorgebrachte iſt nur den allgemeinen Geſetzen des Kreislaufes unterworfen. Und dieſe Functionen der Organe, und dieſe Einwirkung eines Organs auf das andre, fangen immer von vorn wieder an, beobachten die nähmliche Regel in der Succeſſion und endigen ſich mit derſelben Wirkung. Ohne zu wiſſen, ob die Ernährung des Thieres etwas beſſeres ſey, als das Zuſammenkütten einer Lava, wodurch beyde erhalten werden, iſt doch gewiß, daß ſie viel mehr Anſtalten fordert, daß nicht nur mehr Bewegungskräfte neben einander wirken, mehr Bewegungen, und weit regelmäßigere, auf einander folgen und einander ablöſen oder veranlaſſen müſſen, um den zum heutigen Beſtande des Thieres nöthigen Zuſatz für ein Mahl herbeyzuführen; ſondern daß auch, um die Fortdauer des Thieres möglich zu machen, dieſelben Operationen, ausgehend von

demſelben Punct, eben ſo mannigfaltig ſich durchſchlingend, eben ſo regelmäßig auf einander folgend ſich erneuern müſſen. — Dieß bringt die Aehnlichkeit mit Kunſtanlagen auf einen ſehr hohen Grad.

Damit hängt ein andrer Umſtand zuſammen, in welchem die thieriſchen und Pflanzen-Körper mit unſern Kunſtwerken übereinſtimmen. Dieſe beſtehen nähmlich, als Kunſtwerke betrachtet, ſämmtlich nie aus Elementen, ſondern aus vielen kleinen Maſchinen, deren jede für ſich ihre eigne Geſtalt, ihren Bau und ihre beſtimmte Action hat, die aber ſo an einander gereiht, und ſo gegen einander geſtellt werden, daß entweder die eine die Triebfeder wird, die andre in Bewegung zu ſetzen, oder die eine die Bewegung der andern einſchränkt und ihre Geſchwindigkeit oder Richtung beſtimmt. In der Uhr iſt die Spannfeder eine ſolche kleine Maſchine; jedes Rad iſt eine, und alle haben ihre beſtimmten Dimenſionen, ſo wie ihre Bewegungsgeſetze. Das Kronrad iſt eine andre, als das Stirnrad, der Trilling iſt von beyden unterſchieden. Der größte Theil der Räder pflanzt nur die ihnen von der elaſtiſchen Kraft der Feder mitgetheilte Bewegung, mit veränderter Geſchwindigkeit, auf

einen andern Ort fort. Das Steigerad mit der Unruhe greift ein, um die Bewegung gleichförmiger zu machen. — Dieſe Mannigfaltigkeit der einzelnen Beſtandtheile, ihrer Structur und ſelbſteignen Bewegung iſt eben, was dieſe lange Zuſammenkettung der Urſachen und Wirkungen veranlaßt, welche wir für das Anzeichen eines den Plan entwerfenden Verſtandes halten. Je künſtlicher die einzelnen in einer Maſchine angebrachten Werkzeuge an ſich gebaut ſind, je verſchiedner ſie von einander, je eigenthümlicher ihre Bewegungsgeſetze, und je abgeſonderter ihre Verrichtungen im Einzelnen ſind; und je genauer ſie demohnerachtet ſich zu einem gemeinſchaftlichen Endreſultat vereinigen, je paſſender ſie in einander eingreifen, um das, was als Wirkung des ganzen Compoſitums angeſehen werden kann, hervorzubringen: deſto mehr halten wir ſolche Zuſammenſetzung denen ähnlich, die nach Ideen gemacht wurden. Gerade ſo finden wir die vegetabiliſchen und noch mehr die animaliſchen Körper. Unter den Gefäßen, welche, um bey dem vorigen Beyſpiele zu bleiben, das Ernährungsgeſchäft beſorgen, ſind, außer den Canälen, welche die Säfte der Speiſen aufnehmen und fortführen und durch die Bewegung ſelbſt verändern,

noch eine Menge beſondrer Werkzeuge, — Maſchinen für ſich beſtehend, abgeſondert von den zum bloßen Umlaufe beſtimmten Gefäßen, — beſchäftigt mit Zubereitung eigner Säfte, die erſt, wenn ſie in dieſem an ſich ſchon künſtlichen Laboratorium deſtillirt ſind, dem Hauptſtrome der Nahrungsſäfte mitgetheilt werden, um deren Abſcheidung von dem zur Erhaltung des organiſchen Körpers weniger tauglichen Stoffe der Speiſen oder ihre Verähnlichung mit der animaliſchen Natur zu befördern. Dergleichen Maſchinen ſind die Drüſen, die ſich in ſo vielen unſrer Kanäle von dem Gaumen und dem Schlunde an, wo ſie den Speichel abſetzen, bis auf das letzte unſrer Eingeweide befinden, in deren jedem ſie eine der Function dieſes Theils, und dem Grade der Concoction der dort angelangten Speiſen angemeſſene Flüſſigkeit zubereiten; dergleichen Maſchinen im Großen ſind der Magen, die Leber, die Milz, die Lunge, das Herz; lauter für ſich beſtehende Ganze, jedes maſchinenartig, dem Scheine nach künſtlich zuſammengeſetzt, um einer eignen Verrichtung fähig zu ſeyn, und doch im Ganzen nur ſubordinirte Werkzeuge, um die zum Beſtehen und zum Wachsthume des ganzen Thieres nöthigen Säfte

zuzubereiten, und die dazu nöthigen Bewegungen zu unterhalten. Aber nicht nur in den zu einer Verrichtung gehörigen und mit einander verbundnen Gefäßen finden wir ſolche abgeſonderte einzelne Maſchinen, die, mit dem ganzen übrigen Syſtem nicht gleichartig, doch mit demſelben innigſt verbunden, doch zu Erfüllung ſeiner Abſicht, oder (um nicht mehr uns anzumaßen, als ſchon bewieſen iſt) zu Hervorbringung ſeiner letzten Wirkung nothwendig ſind; ſondern wir finden ſogar, welches in keiner Kunſtmaſchine der Welt der Fall iſt, im thieriſchen Körper drey verſchiedne Syſteme von Organen, wovon jedes ſein eignes Princip, ſeine eignen Bewegungen, ſeine abgeſonderten Endpuncte hat, und die doch wieder ſo unter einander verflochten ſind, daß keines ohne das andre beſtehen kann, daß jedes nicht nur zur Erhaltung des Ganzen, wovon auch die Fortdauer der einzelnen Syſteme abhängt, beyträgt, ſondern auch das eine Syſtem in allen ſeinen Theilen in das andre eingreift, alle deſſen eigenthümlichen Bewegungen befördert, und ſeine eigenthümlichen Verrichtungen unterſtützt. Die Anatomie hat uns in dem einen Menſchen gleichſam einen dreyfachen entdecken laſſen, den Muſkular-Menſchen, den Nerven-

und den Ader-Menſchen. Das Skelett iſt das Zimmerwerk des Gebäudes, und hat ſeinen Hauptſtamm, ſeine vielfach gegliederten Theile, ganz beſtimmte Figur und Dimenſionen in dieſen Theilen, und eine ſehr zuſammengeſetzte aber ganz gleichförmige Ordnung in ihrer Zuſammenfügung. Dieſes Knochengebäude beſteht für ſich, bedarf, als ein bloßes Gebäude betrachtet, zu ſeiner Fortdauer weder Sehnen noch Blutgefäße wie es dann auch den Untergang aller andern Theile des Körpers überlebt: aber es iſt dieſen durchaus nothwendig. Es beſtimmt die äußere Geſtalt des Menſchen, und legt, ſo ſcheußlich es ſelbſt ausſieht, den Grund zu der Symmetrie und Schönheit, von der ich im Anfange redete; es dient zugleich allen innern Gefäßen zum Träger, zum Behältniſſe, und zur Beſchützung, giebt Raum für dieſelben, und paßt zu ihrem Bau und ihrer Stellung. — In dem, durch dieſen Bau an einander gefügter, getrennter und doch zuſammen verbundner Knochen, abgemeſſenen Raume, findet ſich nun zuerſt das Syſtem der Blutgefäße, das, gleich einem Baum geſtaltet, ſeine Wurzeln im Herzen hat und ſeine Zweige bis in die äußerſten Enden der kleinſten Gliedmaßen treibt, alle Werkzeuge des Lebens und der

Sinne durchdringt, den Muſkeln ſelbſt ſo wie dem Gehirne den ihm eignen Saft, das Blut, zuführt, und der weſentlichſte Theil des Menſchen zu ſeyn ſcheint, weil es ſowohl den ganzen Raum ſeiner Ausdehnung erfüllt, als mit ſeinem Leben zugleich das Spiel ſeiner Bewegungen anfängt und endigt. Neben dieſem exiſtirt ohne Verwirrung, ein in eben ſo viel Aeſte ausgebreitetes, eben ſo bis zu jedem Extrem des Körpers reichendes, und zur Empfindung nicht nur, ſondern auch zum Schlagen des Herzens und zum Umlauf des Blutes nothwendiges Syſtem von Kanälen, welche wir die Nerven nennen. — Dieſes, das im Gehirn ſeinen Urſprung, ſeinen Stamm im Rückgrat, und in den ſinnlichen Werkzeugen (wozu aber auch die ganze Haut des Menſchen mit gehört,) ſeine letzten Enden hat, iſt von ganz andrem Bau, führt andre Flüßigkeiten, iſt andern Bewegungsgeſetzen unterworfen, als das Syſtem der Adern. Es macht ebenfalls eine große beſondre, über den ganzen Körper ausgebreitete Maſchine aus, die ihr beſondres Triebwerk, ihre eignen Räder hat, die nicht für ſich, wie das Knochengebäude, fortdauern, aber gewiß für ſich da ſeyn und entſtehen konnte, wenn blinde Bewegungskräfte, oder der Zufall

es hervorbrachten. Aber im menſchlichen und thieriſchen Körper iſt dieſes Nervengebäude nicht nur dem Adern-Gebäude im engen Raume zugeſellt, ſondern mit ihm im Ganzen und in jedem Theile ſo durchflochten, daß durch die Blutgefäße die Canäle der Nerven genährt, aus dem Blute die Flüſſigkeit der Nerven erſetzt, und hinwiederum die Bewegungen der Adern und des Herzens nur durch die Nerven möglich werden. Neben beyden Syſtemen und mit dieſen verbunden herrſcht das Muſkularſyſtem, eben ſo ausgebreitet im Körper, ſichtbarer, als die übrigen, unmittelbar nothwendig zu den Actionen des Menſchen, die wir freywillig nennen, und die als letzte Reſultate des ganzen Syſtems angeſehen werden können, und nicht weniger nothwendig zu den erſten Grundbewegungen des Lebens, dem Schlagen des Herzens und dem Athemholen. Durch die Muſkeln wird das Fleiſch gebildet, welches die äußere Geſtalt des Menſchen ſo wie der Thiere ausfüllt, und, mit der Haut überzogen, den andern Menſchen vor Augen tritt. Auch hier ſind wieder Sehnen und Muſkeln ſo zuſammengefügt, daß ſie ein geſetzmäßiges Ganze bilden. Ordnung und Zuſammenhang eigner Art, auch eine eigenthümliche Art der Beweglichkeit, die

wir Reitzbarkeit nennen, ſondert dieſes eben ſo vollſtändige Gebäude von dem der Nerven und der Blutgefäße ab. Wenn es aus blind wirkenden materiellen Kräften entſtand, ſo konnte es, ſollte man denken, an einem andern Orte, für ſich entſtehen, da es ganz verſchiedener Urſtoff, ganz andre Kräfte ſeyn mußten, woraus und durch welche es ſich bildete. Es findet ſich aber mit jenen zwey Gebäuden an denſelben Knochen angeheftet, in derſelben Bekleidung der Haut eingeſchloſſen, und iſt zugleich mit ihnen in ſolchen gegenſeitigen Einfluß gebracht, daß es nur mit Hülfe jener ſeine beſtimmten Functionen verrichten kann, und wiederum jenen ihre eigenthümlichen Bewegungen und Abſonderungen machen hilft. Alles das, was ich hier vom menſchlichen Körper ausgeführt habe, findet bey den großen Thieren faſt durchgängig, und bey den übrigen in eben dem Maße und Verhältniſſe Statt, als ſie an Vollkommenheit und gleichſam an Range dem Menſchen näher kommen oder weiter nachſtehn.

Das iſt alſo eine unverkennbare Aehnlichkeit der thieriſchen Körper mit Kunſtwerken, und eine unläugbare Ungleichheit zwiſchen ihnen und noch ſo regelmäßigen Bildungen, die aus dem

bloßen Zuſammentreffen der Elementarkräfte entſtehen: das Gegliederte, das Zuſammentreten und die Verbindung ſchon gebildeter vollſtändiger Ganzen, für ſich regulirter und beſtimmter aber ungleichartiger Syſteme, die, ohne einander weder zu verdrängen noch zu verletzen, ohne ſich weder zu vermiſchen noch in einander überzugehn, doch in einem kleinen Raume neben einander ſind, in einem durchgängigen Zuſammenhange ſtehen und ſich alle in einem Mittelpuncte gemeinſchaftlicher Wirkungen vereinigen. Wenn Materie zu Materie kommt, ſo iſt ein wechſelſeitiger Einfluß allerdings unausbleiblich. Es iſt alſo eine Reihe von Urſachen und Wirkungen auch hier beſtimmt; und inſofern wir alles ordentlich nennen, was beſtimmt iſt, iſt auch hier Ordnung. Wenn eine Menge Elementar-Körper auf einen Haufen zuſammenkommen, drängen ſie einander ſo lange, bis ſie endlich auf ihrem gemeinſchaftlichen Schwerpuncte ruhen. Dieß giebt ebenfalls eine Regel für ihr Beyſammenſeyn, und alſo eine Art der Ordnung. Wenn ſie in einander einwirken, oder ſich chymiſch vermiſchen, ſo folgen ſie dem Geſetze der Verwandtſchaften, nach welchem ſich zwey verbundne immer wieder trennen, wenn ein dritter hinzu-

kommt, der mit einem von beyden eine größre Analogie hat, als ſie unter ſich haben. Wenn alſo viele ungleichartige Stoffe auf dieſe Weiſe in einander eingreifen, ſo folgen Verbindungen und Trennungen derſelben, nach jenem Geſetze, ſo lange auf einander *), bis ſich endlich die allerähnlichſten innigſt vereinigt haben. Auch dadurch alſo bekommt die Zuſammenſetzung des hieraus erwachſenden Ganzen oder Syſtems eine Regel, und alſo das Syſtem ſelbſt eine Ordnung. Es iſt mit einer Menge an einem Orte angehäufter Körper, wie mit einer Menge auf einem engen Platze zuſammenlebender Menſchen. Hier entſteht eine gewiſſe Unterordnung derſelben, eine Regierungsform, geſellſchaftliche Einrichtungen und Geſetze, bloß dadurch, daß jeder ſeinen Trieben folgt, und der Widerſpruch zwiſchen den Trieben mehrerer ſie endlich in etwas Gemeinſchaftlichem zuſammen zu kommen nöthigt. Das iſt der Urſprung der Staaten und ihrer Verfaſſungen. Dort wird eine gewiſſe Lage der Theile gegen einander, ihre Verbindung, und die Figur

*) In ſolchen Verbindungen und Trennungen beſteht eben die Gährung.

des Ganzen auf gleiche Weiſe beſtimmt, indem die Theile entweder den gemeinſchaftlichen Geſetzen der Schwere, oder ihren beſondern Bewegungstrieben folgen, woraus eine Wirkung und Gegenwirkung und eine fortwährende Translocation der Theile entſteht, die nicht eher aufhört, bis ſie eine Stellung gefunden haben, in welcher ſie alle den Geſetzen ihrer Natur ungeſtört folgen können. Dieß iſt alsdann der Zuſtand, in welchem ſie beharren.

Nun fragt ſich; iſt die Ordnung, welche man in dem Baue der Thier- und Pflanzen-Körper findet, nicht mit dieſer Ordnung, die ſich in allen Zuſammenſetzungen am Ende nothwendig finden muß, von gleicher Art? oder hat die Ordnung, welche die Kunſt und der Verſtand hervorbringen, wenigſtens nach ihren ſichtbaren Zeichen etwas vor jener mechaniſchen Ordnung voraus, welches, weil wir es auch in der Structur unſers Körpers finden, uns dieſen als ein Kunſtwerk zu betrachten berechtigt?

Das gemeine Menſchengefühl ſagt, daß, zwiſchen einer mechaniſch nothwendigen und einer künſtlichen vom Verſtande hervorgebrachten Ordnung, ein dergleichen Unterſchied wirklich angetroffen wird. Erſtens: nicht eine jede Reihe von

Urſachen und Wirkungen iſt eine regelmäßige Reihe. Regelmäßig nenne ich ſie erſt alsdann, wenn ſie mehrmahls wiederhohlt wird, und wenn bey jedesmahliger Wiederhohlung die Folge die nähmliche iſt, und immer das Gleiche daraus entſteht.

Man vermiſcht, wenn man den Kunſtwerken die Producte mechaniſcher Kräfte an die Seite ſtellt, zwey Stücke: die Reihe von Bewegungen, durch welche das Compoſitum entſteht; und die Reihe von Bewegungen, die in dem Compoſitum ſelbſt, wenn es fertig iſt, vorgehn.

Wenn chymiſche Säfte gähren, Salze und Säuren einander wechſelsweiſe angreifen, oder ſchwere Körper einander drängen: ſo iſt Bewegung, und eine Reihe von Bewegungen in ihnen, ſolange noch kein feſtes bleibendes Ganze oder kein ruhendes Syſtem aus ihnen geworden iſt. Dieſe Bewegungen folgen freylich nach irgend einer Regel auf einander: aber ſie iſt nur Regel für dieſen einzigen Fall. Die anfängliche Lage der Beſtandtheile beſtimmt die erſte Einwirkung, dieſe die zweyte, und ſo fort, bis endlich der Punct der Ruhe und des Gleichgewichts gekommen iſt. Von vorn gehen dieſe Gährungen, geht dieſes wechſelſeitige Drängen nie wie-

der an; und in keinem andern Fall iſt die Reihe und Folge der Bewegungen dieſelbe, weil die erſte Stellung der Dinge, die auf einander wirken, alles übrige determinirt und dieſe nie wieder ſo vorkommt.

Ueberdieß das Ende aller dieſer auf einander folgenden, und, wenn man will, ordentlich folgenden, Wirkungen iſt immer Ruhe; dann erſcheint erſt das Product; dann iſt das Werk der mechaniſchen Natur geſchaffen: aber dann hört auch die Wirkſamkeit derſelben auf.

Sind auch dergleichen Producte, z. B. Salze, von neuem wirkſam; ſo ſind ſie es nicht in ſich, ſondern auf andre Dinge, und bringen mit denſelben durch neue Gährungen, aber ganz andrer Art, wieder ähnliche Producte hervor.

Die Maſchinen, die wir bauen, und nächſt dieſen die Körper der Menſchen, Thiere und Pflanzen ganz allein, fangen ihre regelmäßigen Bewegungen erſt an, wenn ſie vollendet ſind. Innerhalb ihrer ſelbſt, finden wir ſolche Reihen auf einander folgender Wirkungen ihrer Theile. Dieſe ſind lang, haben ihren beſtimmten Vollendungspunct, fangen von neuem an, und nehmen immer den gleichen Gang. So die Uhr, ſo die Mühle; ſo der Magen und die Gedärme.

— Und das Ende dieſer langdauernden und an einander geknüpften und immer erneuerten Revolutionen innerhalb des Körpers ſelbſt iſt bey dem Thier- und Pflanzen-Körper etwas, das zu ihrer Erhaltung oder zur Fortpflanzung ihres Geſchlechts nöthig iſt. (Wir wollen für jetzt noch auf weiter nichts Achtung geben.)

Zweytens. In allen Naturproducten, die bloß aus den mechaniſchen Kräften ihrer Beſtandtheile entſpringen, oder doch ſo zu entſpringen ſcheinen, ſelbſt den regelmäßigſten, finden wir entweder die Theile ganz einerley geſtaltet und gebildet, wie in den Metallen, in den Salzen; oder wir finden die ungleichartigen Theile bloß unter einander gemiſcht, wie in verſchiednen Steinarten, wie in den Vererzungen; oder wir finden die Ganzen, die ſich aus gleichartigen Theilen zuſammengeſetzt haben und vollendet ſind, bloß an einander hängend, ohne innere Verbindung, wie z. B. gediegnes Gold in der Stufe. Aber kein Beyſpiel kann aufgewieſen werden, von irgend einem ſolchen Aggregat, (deſſen Urſprung nähmlich aus den bloßen Bewegungskräften ſeines Urſtoffs erkennbar iſt,) bey welchem vollſtändig gebildete Ganze, als etwa Erze, mit andern ebenfalls vollendeten Compoſitis

wieder von neuem in eine ſolche Subordination geſetzt worden wären, daß durch die Zuſammenfügung von beyden, entweder eine ſymmetriſche Geſtalt oder eine fortdauernde Kraft zu gewiſſen innern Kreisbewegungen entſpränge.

Es iſt auch, wenn wir die Vernunft zu Rathe ziehen, höchſt unwahrſcheinlich, daß mechaniſche Elementarkräfte dergeſtalt erſt die einzelnen Räder der Maſchine, die ſie bilden, zubereiten, und dann ſie an einander fügen ſollten: und es iſt hingegen höchſt wahrſcheinlich, daß wenn ein Geiſt, wie der unſrige, etwas macht, er auf dieſe Weiſe zu Werke geht.

In Abſicht des erſten denke man folgenden Betrachtungen nach.

1. Alle mechaniſchen in dem Urſtoffe liegenden Bewegungskräfte wirken beſtändig gleichförmig fort, bis ſie durch eine ihnen entgegenwirkende ähnliche Kraft geſchwächt, ins Gleichgewicht, oder zur Ruhe gebracht werden. Es iſt alſo bey keiner derſelben ein Ende ihrer Wirkung, als die Ruhe; und von der gegenſeitigen Wirkung vieler ſolchen Kräfte iſt keine andere Vollendung zu erwarten, als das Gleichgewicht. Hier hört ihre Schöpfung auf, und nichts kann das formirte Ganze, als Ganzes, von neuem in

Bewegung ſetzen, um nun auf ähnliche Weiſe zu neuen Schöpfungen fortzugehn, wie es ſelbſt von ſeinen Elementen war geſchaffen worden. Sind dieſe auch noch in dem producirten Compoſitum wirkſam, oder eilen ſie weiter, um neue Geſtalten zu bilden, ſo geſchieht es nur auf Koſten der erſten, indem ſie dieſe wieder ſtufenweiſe zerſtören. Denn ſie müſſen alsdann von neuem aus dem Gleichgewichte kommen, in welchem die Bewegung des einen Elementes die Bewegung des andern aufhob; das Feuer muß wieder als Feuer, das Waſſer als Waſſer wirken. Aber alsdann hört auch die genaue Vereinigung auf, welche jedes Product zu einem eignen Dinge ſeiner Art, zu einer wahren neuen Schöpfung, es ſey der Geſtalt, es ſey ſeinen innern Eigenſchaften nach, machte. Es iſt alſo nicht abzuſehn, wie die Elemente, welche das erſte ſimpel zuſammengeſetzte Ganze bildeten, zugleich in der Ruhe, in dem Gleichgewichte bleiben ſollten, wodurch dieſes Ganze allein ſeine Fortdauer erhält; und doch diejenige Wirkſamkeit fortſetzen ſollten, durch welche dieſes Ganze fähig würde, andre ganz anders, aus anderm Urſtoff gebildete, aufzuſuchen, ſich zu ihnen zu geſellen, und mit denſelben innigſt zu vereinigen. — Es können aller-

dings völlig gebildete Salze, die ihre beſtimmte Form haben, deren Schöpfung alſo als vollendet angeſehen werden kann, eben ſo völlig formirte Steine durchdringen, angreifen, umformen. Aber dieß geſchieht nur, indem jeder Beſtandtheil etwas von ſeiner Form und ſeinem Weſen verliert. Es ſind zerſtümmelte und halbzerſtörte Producte, deren Elemente ſich von neuem auf andre Art combinirt und dadurch neue Producte erzeugt haben; — dieſe ſind vielleicht mit den noch unzerſtörten ältern Erzeugungen zuſammengewachſen. So können ganze Reihen von halben Zerſtörungen und hinzugekommenen Bildungen auf einander folgen, wo die urſprünglich erſten Producte gleichſam zur Form oder Matrice dienen, damit die Operationen zur neuen Hervorbringung geſchehen können. Aber daß, nachdem Elementarkräfte ein Ganzes gebildet, d. h. ſich in irgend einer Lage ins Gleichgewicht geſetzt, und durch irgend eine Miſchung den Geſetzen der Verwandtſchaften genug gethan haben, — ſie dieſes Ganze in ſeinem vollſtändigen Seyn, ſeiner Figur und Structur erhalten, d. h. in dieſem Gleichgewichte bleiben, dieſe Miſchung, wobey die Gährung aufhört, beybehalten, — und doch auch zugleich wirkſam und in voller

Bewegung ſeyn könnten, um wieder zu dieſem Ganzen andre Compoſita hinzuzufügen, — davon kann ſich unſer Verſtand wenigſtens keinen Begriff machen.

Wenn die Beſtandtheile ſelbſt das Compoſitum bilden, ſo können ſie, wenn es zu Stande gebracht iſt, nichts weiter thun, als ruhen, oder es zerſtören. — Bildet es aber eine fremde Kraft, ſo kann dieſe, wenn ſie damit zu Ende iſt, ein Ganzes zu bilden, oder ihm eine beſtimmte Form zu geben, ſehr wohl fortgehen, dieſelbe Operation bey anderm Stoffe zu wiederhohlen, und auf dieſe Art mehrere Dinge bilden, von denen nicht die Schöpfung des einen die wenigſtens angefangne und partielle Zerſtörung des andern nothwendig vorausſetzt.

2. Wenn körperliche Elemente, durch Zufall zuſammengebracht, in einander wirken, ſo ſind die Bewegungen, welche dadurch in ihnen entſtehn, allerdings beſtimmt durch die Natur der verſchiednen Elemente, und durch die erſte Lage, in der ſie ſich zufällig befanden. Und da aus den Bewegungen des erſten Moments die Bewegungen des zweyten folgen, ſo entſteht auch eine beſtimmte Reihe ſuccedirender verſchiedner Stellungen der Elemente, unter welchen endlich

diejenige Lage, in welcher ſie bey einander bleiben und ein fortdauerndes Ganze bilden, die letzte iſt. Jene Bewegungen haben ihre Regeln, d. h. ihre fixe Beſtimmung; dieſe Lage hat alſo auch ihre Ordnung. Aber es iſt entweder eine einfache Ordnung; oder es iſt eine ſo ſehr zuſammengeſetzte, dergleichen wir eben Unordnung nennen.

Die Kraft jedes Elements hat zwar auch ihre Tendenz: aber dieſe Tendenz iſt einfach. Mehrere Elemente derſelben Art ſtreben darnach, gewiſſe Bildungen hervorzubringen: aber dieſe Bildungen ſind immer dieſelben.

Sind die Elemente von verſchiedner Art und ihre Kräfte entgegenſtehend, ſo verändern ſie ihre Tendenzen wechſelſeitig alle Augenblicke. Dieſe beſtändigen Unterbrechungen in der Direction der Bewegungen geben auch ein eben ſo vermiſchtes Ganze.

Das gleichartige Fortwirken der mechaniſchen Kräfte, es ſey, daß eine derſelben ungeſtört wirke, entweder allein, oder als herrſchend über die übrigen, oder daß gegenſeitige Verhinderungen und Störungen eben zu dieſen Wirkungen gehören, bringt auch eine ſolche Gleichartigkeit in ihren Producten hervor, daß ſie entweder ganz aus

einem Stoffe zu beſtehen ſcheinen, oder daß ſie durchaus vermiſchte Stoffe darſtellen.

Eine große Verſchiedenheit der Bewegungen in den Urſtoffen, welche doch eben dieſe Bewegungen im Ganzen nicht unterbreche, iſt uns undenkbar. Die, welche auf harmoniſche Art wirken, bringen die gleichen Effecte hervor; und die Vielheit der wirkenden Elemente vermehrt nur die Größe des Products, ohne es mannigfaltig zu machen: die aber, welche auf verſchiedene Art wirken, zerſtören und unterbrechen wechſelſeitig die Effecte von einander. Nie würden körperliche Elemente von einer ſo determinirten Bewegungskraft, daß ſie die Geſtalt eines Organs, dergleichen das Herz iſt, bildeten, neben denen von einer ſo unähnlichen Beſchaffenheit und Tendenz, als nöthig wäre, wenn ſie ſich von ſelbſt in die Form der Lunge, des Magens oder der Nerven fügen ſollten, haben ununterbrochen ruhig fortwirken können, ohne daß ein Theil die Operationen des andern verhindert, oder die angefangenen Producte verſtümmelt hätte. Noch unbegreiflicher wäre der Zuſammenhang, den ſie zwiſchen ihren Producten geſtiftet hätten, obgleich zwiſchen ihnen ſelbſt, (den hervorbrin-

genden Kräften,) Widerſpruch geweſen wäre. Doch davon in der Folge.

Wir kennen nur zweyerley Bewegungskräfte in der Materie: die Schwere, und die Kräfte, welche die chymiſchen Verwandtſchaften zeigen. Durch die Wirkung der erſtern, werden die Elementartheile, ohne ſich zu verändern, nur zuſammengefügt, und ihre Mannigfaltigkeit bleibt alſo auch in dem producirten Ganzen ſichtbar. Durch die Wirkung der zweyten, werden nur die ähnlichen Elemente vereinigt, die unähnlichen von einander abgeſondert; dadurch werden alſo am Ende ganz gleichartige Ganze gebildet. Aber kein mechaniſches Principium wiſſen wir, wodurch die Materie zugleich verſchiedentlich modellirt und die ſo gebildeten Theile, unverſtümmelt, mit einander vereiniget würden.

So ſehen wir auch in der That, die Producte der Natur, (Thier- und Pflanzenwelt ausgenommen,) getheilt. Einige ſind durchaus gleichförmig, andre ſind durchaus und unordentlich gemiſcht. Die erſtern haben am meiſten das Anſehn von neuen Schöpfungen, weil man die Elemente, woraus ſie zuſammengeſetzt ſind, nicht gewahr wird. Die andern ſehen mehr bloßen Aggregaten von Materie ähnlich. Zu jener Gat-

tung gehören die Metalle und die Salze, zu der andern die Steine.

Ein gegliedertes Ganze, eine aus kleinern Maſchinen zuſammengeſetzte größre Maſchine iſt, nach der Analogie der Erfahrung und nach der Vernunft, von den Bewegungskräften todter Materie nicht zu erwarten. Sie wirken freylich nach Regeln, aber eben dieſen Regeln ſcheint ein ſolcher Erfolg zu widerſprechen.

Aber iſt er den Wirkungen eines Geiſtes ähnlich? Läßt ſich, nach den Regeln, welche die Wirkſamkeit einer denkenden und freyen Urſache beſtimmen, eher eine ſolche Unterordnung mehrerer Zuſammenſetzungen unter ein gemeinſchaftliches Syſtem, welches ſie alle als Theile in ſich enthält, erwarten?

Ganz gewiß, wenn wir nach den Geſetzen urtheilen, welche der menſchliche Verſtand in der Hervorbringung ſeiner Werke beobachtet: höchſt wahrſcheinlich, wenn wir die Natur des Denkens und einer abſichtsvollen Unternehmung an ſich zum Maßſtabe nehmen.

Es iſt uns natürlich, Entwürfe auf Entwürfe zu bauen, und eine vollendete Combination von Ideen, zum Elemente einer neuen Combination zu machen. Es iſt alſo auch natürlich, daß un-

ſre erſten Kunſtwerke nur Räder und Werkzeuge zu mehr zuſammengeſetzten Maſchinen werden.

Alle unſre künſtlichſten und weitläuftigſten Baue haben den Charakter, daß ſie aus kleinern und weniger künſtlichen Gebäuden, die vorher ſchon fertig waren, zuſammengeſetzt ſind. Alle Fortſchritte unſrer mechaniſchen Erfindungen geſchehen, indem wir die von unſern Vorgängern oder uns ſelbſt ehedem erfundnen, d. h. zuſammengeſetzten Werkzeuge zu Gliedern neuer Compoſitorum, zu Triebfedern und Rädern in neuen Maſchinen machen. In allem, was wir machen oder thun, ſelbſt in unſern Reden, unſern Schlüſſen, in unſerm Denken ſelbſt iſt das Gegliederte ſichtbar. Nirgends iſt ein vollkommnes Continuum, allenthalben ſind Abtheilungen, kleinere Ganze, die in größern ſtecken, deutlich von einander abgeſondert, und doch genau vereinigt ſind. So beſteht jede Rede aus Perioden, jede Periode aus Sätzen, und endlich ſelbſt jedes Wort aus Sylben. Man betrachte die Werke der Baukunſt und der Mechanik: allenthalben wird man dieſe vielfache Compoſition erkennen, die erſt aus den rohen Materialien die einzelnen Theile ausarbeitet, und die ausgearbeiteten Thei-

le dann wieder nach gewiſſen Proportionen zu-ſammenhängt.

„Aber iſt dieß nicht vielleicht mehr die Folge der Schwäche, als der Kraft unſers Geiſtes? Kommt es nicht vielleicht mehr von der Ein-ſchränkung, welcher wir bey unſerm Denken und Handeln unterworfen ſind, als von der Na-tur des Denkens und freyer Handlungen ſelbſt her?“

„Wir ſetzen unſre Werke aus Gliedern aller-dings deßwegen zuſammen, weil wir unſre Ideen ſo abtheilen müſſen: aber wir theilen dieſe letz-tern nur deßwegen, weil wir nicht Kraft genug haben, ununterbrochen fortzudenken, und eine große Anzahl von Gegenſtänden in einem Zu-ſammenhange uns vorzuſtellen, ohne unſre Auf-merkſamkeit zuweilen ausruhen zu laſſen. Wir müſſen freylich, wenn wir einen großen Vorrath von Materialien combiniren wollen, erſt eine eingeſchränktere Anzahl derſelben zuſammenſetzen, und mit dieſen Compoſitis als mit Einheiten verfahren, um daraus Ordnungen eines höhern Rangs zuſammenzuſetzen. So müſſen wir es machen, wenn wir Dinge begreifen, ſo, wenn wir mit ihnen operiren und ſie anwenden wol-len. Die Glieder in unſern Reden und in un-

ſern Gebäuden zeigen die Ruhepuncte unſers Denkens: aber daß wir ſolche Ruhepuncte nöthig haben, iſt ein Zeichen unſrer Schwäche. Und könnten alſo ähnliche Einrichtungen in den Werken der Natur geradezu für einen Beweis des Verſtandes in dem Urheber angeſehn werden?"

Ich antworte: es iſt bey weitem nicht ausgemacht, was, bey den Regeln unſers Denkens, die wir aus der Erfahrung kennen, und auf welche die Eigenthümlichkeiten unſrer Werke gegründet ſind, von dem Weſen der vorſtellenden Kraft, und was von den Schranken derſelben herkommt. Vieles kann mit Schwächen zuſammenhängen, was demungeachtet nicht aus dieſen Schwächen folgt. Da wir dieſe ganze Claſſe von Objecten, was Denken, Wollen und frey Handeln heißt, nur aus uns ſelbſt kennen, ſo thun wir unrecht, wenn wir das, was allen Menſchen darin gemein iſt, und was durch die verſchiedenen Grade der Fähigkeit, die wir unter ihnen finden, gar nicht verändert wird, nicht für Folgen der Natur der denkenden Kraft ſelbſt anſehn. Und dieß iſt der Fall in Abſicht des aus Gliedern Zuſammengeſetzten unſrer Ideen und unſrer Kunſtwerke. Der verſtändigſte Mann unterſcheidet ſich nicht, durch eine abſolute Con-

tinuität der Sachen, die er ſagt, oder hervor⸗bringt, ſondern nur, daß er die einzelnen Thei⸗le richtiger und ſchärfer von einander abſondert, jeden beſſer ausarbeitet und ſie alle inniger ver⸗bindet. Dieſes Abſondern, Theilen und wie⸗der Zuſammenfügen ſcheint ſogar die Operation des Denkens ſelbſt auszumachen. — Die Urſa⸗che ſey nun, welche ſie wolle, genug: nichts kann einem durch Ideen und nach Ideen her⸗vorgebrachten Werke, nach den Begriffen, die wir uns, zufolge unſrer eignen Erfahrungen, da⸗von machen, ähnlicher ſeyn, als dieſe ausgear⸗beitete Vollſtändigkeit einzelner Theile und Glie⸗der, die zuſammengefügt worden, um größere Ganze auszumachen.

Aber wenn es auch noch zweifelhaft iſt, ob es in der Natur des Denkens überhaupt oder nur in den Mängeln unſrer Denkkraft liegt, daß wir größere Syſteme nur aus kleinern erbauen: ſo iſt es gewiß, daß es in der Natur einer Ab⸗ſicht und eines nach Abſichten handelnden We⸗ſens liegt, auf diejenige Weiſe zu verfahren, die wir bey den thieriſchen und Pflanzen⸗Körpern be⸗obachtet finden, und in welcher die größte Aehn⸗lichkeit derſelben mit unſern Kunſtwerken be⸗ſteht.

Alle Directionen der Bewegung in der Materie ſind einfach. Die Tendenzen eines Willens ſind vielfach. Jene haben kein beſtimmtes Ziel, bey welchem die Bewegung ruhte, und von welchem ſie, weil ſie nun gleichſam befriedigt wäre, in einer neuen Richtung einen zweyten Lauf anfinge. Dieſe haben ihr beſtimmtes Ziel: ſie ſuchen etwas zu erreichen, was in der Zeit und im Raume irgendwo vorhanden ſeyn kann: und wenn dieſer Punct erreicht iſt, ſo hören die Beſtrebungen und die Activität auf, welche aus der bisherigen Neigung entſprangen. — Aber die Thätigkeit des Willens iſt deßhalb ſelbſt nicht zu Ende. Er ſucht ſich nun ein anderes Ziel, und fängt an auf einer neuen Laufbahn fortzugehn, neue Mittel zu Befriedigung einer andern Neigung zu ſuchen. Auch dieſe kann erreicht werden, ohne daß deßwegen der erſte Endzweck verloren ginge. Es iſt nichts natürlicher, als dieſe beyden zu combiniren, wenn ſie in Vereinigung treten können, um ſich Hülfsmittel für eine neue Beſtrebung zu ſuchen.

In der Natur eines freyen Willens oder einer Kraft, die wirkt, weil ſie begehrt, und begehrt, was ſie ſich vorher gedacht hat, liegt es alſo, nicht nur ganze Reihen von Actionen nach

einem gemeinſchaftlichen Ziel und alſo auch nach einer gemeinſchaftlichen Regel zu richten, wodurch dieſelben zuſammengenommen nur für eine Action gelten und ihr Werk nur für ein Werk gilt; — und dann, wenn die gewünſchte Sache erlangt iſt, dieſe Reihe von Actionen zu ſchließen, und eine andre anzufangen, eben ſo eine dritte und ſo weiter, bis ſie alle zuſammen ein Ganzes, nähmlich einen Plan zur Erreichung eines neuen Endzwecks ausmachen; ſondern auch ſolche Zwecke ſelbſt einander unterzuordnen, und ſo wie ſie das Mittel zu Befriedigung ihrer erſten Begierde ſuchte, das begehrte Gut ſelbſt wieder als Mittel zur Erfüllung eines zweyten Wunſches zu gebrauchen.

Mit einem Worte: Mittel dem Zwecke, und einen Zweck dem andern unterzuordnen, iſt einem nach Abſicht handelnden freyen Weſen ſo eigen, daß, wenn jene Unterſcheidung und Zergliederung ſeiner Plane verlohren geht, auch ſelbſt der Gedanke von einem ſolchen Weſen wegfällt.

Es läßt ſich alſo vermuthen, daß, wenn ein Werk durch die Kräfte eines ſolchen Weſens entſteht, man eine ſolche Unterordnung mehrerer Zwecke unter einander durch die Unterordnung

der Theile dieſes Werks wahrnehmen werde. Jeder einzelne Vorſatz verurſachte eine beſtimmte abgeſonderte Arbeit, und dieſe Arbeit gab ein beſonders Product, analogiſch den Jdeen, nach welchen ſich das handelnde Weſen ſeinen Endzweck vorſtellte. Die Verbindung dieſer Endzwecke zu Ausführung eines neuen Vorſatzes gab die Urſache ab zu der Vereinigung dieſer ausgearbeiteten einzelnen Theile. — Es iſt umgekehrt natürlich, daß, wenn wir ein ſolches Werk ſehen, in welchem wir abgeſonderte künſtliche Maſchinen finden, die ihre eignen Verrichtungen haben, und die in andre ſolche Maſchinen, die wieder andre Geſchäfte haben, eingreifen, und mit ihnen eine noch wichtigere neue Bewegung ausführen, wir darin, wie in einem Spiegel, die Verfahrungsart und die Operationen eines nach Abſichten handelnden Urhebers zu entdecken glauben.

Alles, was dabey unſrer Schwäche eigen ſeyn könnte, wäre, daß wir dieſe Endzwecke nicht auf einmahl, ſondern nach und nach haben. Wir begehren erſtlich A und weiter nichts. Wenn wir das erlangt haben, dann werden wir erſt B gewahr, dann entſteht erſt die Begierde darnach; ſo wie auf einer Reiſe wir erſt auf einem ge-

wiſſen Ort angelangt ſeyn müſſen, ehe wir die folgende Station ſehen können. Wir Menſchen machen alſo eine Hebeſtange. Dabey bleiben wir vor der Hand ſtehen; dann eine Wage, ferner ein Rad, endlich mehrere. Dann ſetzen wir zwey dergleichen zuſammen. So gehen wir Schritt vor Schritt weiter, und erſt mit der Zeit gelangen wir dazu, weitläuftige und künſtliche Maſchinen zu erbauen.

Bey einem vollkommneren Weſen kann dieß anders ſeyn. Es kann, indem es den erſten Endzweck erreicht, zugleich alle übrigen bis auf den letzten im Augenblicke haben. Es kann vielleicht an der Erreichung derſelben auf einmahl und von Anfang an arbeiten. Es kann ſein großes Werk, obgleich zertheilt und gegliedert, doch auf einmahl erbauen. Aber die Unterordnung der Zwecke, und die Zuſammenordnung und Verkettung der Mittel, die zu einem Zwecke gehören, bleiben deßwegen immer dieſelben; deßwegen bleibt doch die Abſonderung der Glieder, von denen jedes, ſo zu ſagen, die Summe aller Mittel zu einem beſondern ſubordinirten Zwecke vorſtellt, ſo wie die Zuſammenfügung der Glieder die Verbindung dieſer Zwecke zur Erreichung eines höheren darſtellt.

Nichts von allem dieſen läßt ſich erwarten bey unaufhörlich und gleichförmig fortwirkenden Bewegungskräften. Hier hängt immer ein Schritt mit dem vorhergehenden ſo genau zuſammen, wie mit dem folgenden; das Ganze iſt vereinigt, aber eine beſondere, genauere, innigere Vereinigung zwiſchen gewiſſen Theilen, dann ein Interſtitium und ein Abſtand dieſer Combinationen von den folgenden, — eine neue engere Verbindung, und dann endlich ein Zuſammenhang dieſer an ſich getrennten Ganzen kann nicht Statt finden. Wie hier die Bewegung continuirlich iſt, muß es auch das Product ſeyn.

Dasjenige alſo, was ich bisher geſagt habe, bezieht ſich auf diejenige Aehnlichkeit der Thier- und Pflanzen-Körper mit Kunſtproducten, wobey auf den Umſtand, ob eine Abſicht, das heißt, etwas Nützliches und Gutes dadurch erreicht werde, noch nicht geſehen wird, ſondern bloß auf die Zeichen der Kunſt ſelbſt, auf die der Kunſt eigne Art der Ordnung, die von der Ordnung der körperlichen mechaniſchen Natur ſo merklich verſchieden iſt.

Aber nun kommt der beſondere und gewiß allen denkenden Menſchen ſehr auffallende Umſtand

hinzu, daß dieſe außerordentliche Kunſtähnlichkeit eines Naturproductes, dieſe ſo genaue, ſo zuſammengeſetzte und ſo unwandelbare Ordnung, — die immer von vorn anfangende, gleichmäßige Reihe von Bewegungen, zu Hervorbringung deſſelben Effects, — ſich gerade, und nur allein, oder doch am allervollkommenſten bey denjenigen Geſchöpfen findet, die eine Empfindung, die ein Bewußtſeyn ihrer ſelbſt haben, die glückſelig oder elend ſeyn, Vergnügen oder Schmerz empfinden können; und daß jenes Maſchinenwerk insgeſammt, wenn es in dem Stande iſt, in welchem es ſeyn ſoll, ſich mit dem Effect endigt, die Empfindung und das Leben zu erhalten, und dem Lebenden Vergnügen zu erwecken.

Wenn uns nicht die Gewohnheit dieſe Sachen zu ſehen gegen das Wunderbare gleichgültig machte: ſo müßte es den, der alles aus mechaniſchen Geſetzen der Bewegung herleitet, äußerſt befremden, daß nicht ſolche künſtlichen Gebäude von der Materie hervorgebracht ſind, ohne Leben, ohne Empfindung. Da ſie gar nicht die Abſicht hat, Empfindung zu wecken, und ſie das Lebendige ſo wenig angeht, wie das Todte, da ſie, nur vermöge ihrer eignen Geſetze, ſo kunſtreich verfährt, und ſich in eine ſo bewunderns=

würdige Anordnung und Symmetrie verſetzt; ſo hätte ſie ja eben ſo zuſammengeſetzte Maſchinen, die aber nichts als Bewegung in ſich enthielten, hervorbringen, eben ſo ſymmetriſche, aber todte Geſtalten bilden können. — Aber nein; es gefällt ihr, ihre Kraft nur da anzuwenden, wo ſie nebenbey einen Effect, der doch an ſich von kunſtreicher Maſchinerie ganz verſchieden iſt, und ohne welchen es ſehr künſtliche Gebäude und Maſchinen geben kann, das Leben, das Denken, das Reden hervorbringt.

Wir wollen es umkehren; wir wollen annehmen, ein Geiſt, der, wie wir, Abſichten nur haben kann, wo er etwas an ſich ſelbſt Gutes ſieht, habe dieſe Natur gebaut: wo werden wir in den Werken deſſelben dieſe künſtliche Zuſammenordnung, dieſe Succeſſion von ſich einander regelmäßig ablöſenden Wirkungen erwarten können? oder vielmehr, wo werden die Endpuncte ſolcher Succeſſionen bei ſeinen Werken liegen? zu welchem Ziele werden ſich die Bewegungen ſeiner Maſchinen vereinigen? Gewiß dahin, wo allein ein Endzweck, eine Abſicht Statt finden kann, wo es ein Beſſeres und ein Schlechteres giebt, wo etwas als wünſchenswürdig zu denken iſt: in der Hervorbringung, Erhaltung und Unterſtützung

des Lebens, Bewußtſeyns und Denkens, und in der Erhaltung eines ſolchen Zuſtandes des Lebendigen, in welchem es ſeines Daſeyns froh wird, ſelbſt wieder thätig ſeyn kann, und Vergnügen daraus genießt. Und gerade dieß ſehen wir in der Welt: Kunſt, und Plan und künſtliche Mittel, und ſorgfältig ausgebaute Maſchinen, wo alles dieſes darauf abzielt und den Effect hat, das Lebendige hervorzubringen, zu erhalten, zu beglücken.

Was aber noch mehr die Bewunderung oder die Ueberzeugung erhöht, ſo finden wir an dieſen Körpern künſtlich gebaute Werkzeuge, nicht bloß zu dem Effect, dieſelben zu erhalten, zu nähren und fortzupflanzen, ſondern auch ſolche, welche bloß die Empfindung, die Vorſtellung, das Denken alſo unmittelbar zum Endzweck oder zum Effect haben; Gegenſtände alſo, welche mit der Materie und den Bewegungskräften gar nicht zuſammenhängen, welche aber doch nach den Vorſtellungen eines Geiſtes gut heißen, und eine Abſicht für ein vernünftiges Weſen abgeben können. Dieß gilt offenbar großen Theils von allen Werkzeugen der Sinne.

Es kann vielleicht einem Menſchen, der ſich einmahl in das Syſtem der mechaniſchen Noth-

wendigkeit hineingedacht hat, begreiflich ſcheinen, daß Elemente, die ſich zuſammen ordnen, einen ſolchen Körper, wie der menſchliche iſt, zu bauen, auch die Werkzeuge bilden, durch welche die Structur deſſelben erhalten und fortdauernd gemacht wird. Die zuſammenſetzende ſchaffende Kraft mag vielleicht den Regeln unterworfen ſeyn, daß ſie zugleich das Princip der Erhaltung in das neue Geſchöpf bringen muß, obgleich auch dieß unbegreiflich iſt. Aber wie hängt mit den Geſetzen, durch welche die Materie eine gewiſſe ſich bewegende Maſchine erbaut, zugleich die Bildung ſolcher Inſtrumente zuſammen, die zum bloßen Beſtehen und Bewegen dieſer Maſchine als Maſchine gar nichts beytragen, in ihr gar kein nothwendiger Beſtandtheil zu ihrer Erhaltung und Fortdauer ſind, ſondern, nur in der Vorausſetzung, daß dieſe Maſchine empfände, und Erkenntniß hätte, dieſer Empfindungsfähigkeit Gegenſtände und Vorſtellungen verſchaffte. — Das Auge iſt ein eignes, vom ganzen übrigen Körper verſchiednes Inſtrument, ohne welches ſehr wohl das Schlagen des Herzens und der Umlauf des Blutes beſtehen könnte. Aber ein geiſtiges Weſen, das denken will, kann nicht ohne daſſelbe zu Erkenntniſſen gelangen. —

Das Ohr trägt unmittelbar zur Nahrung und zum Wachsthume nichts bey. Aber es bringt Begriffe hervor. So iſt es mit allen andern Sinnen. Hier kommt alles zuſammen, was die Hervorbringung derſelben durch mechaniſche Kraft unwahrſcheinlich und die Aehnlichkeit mit der Schöpfung eines Geiſtes vollkommen macht. Erſtlich ganz abgeſonderte eigen gebildete und wieder ſehr künſtlich und ſelbſt ſehr zuſammengeſetzt gebildete Theile, die regelmäßig und gleichförmig wiederhohlte Reihen von Bewegungen zu machen im Stande ſind; dann Unabhängigkeit dieſer Theile von dem Beſtehen, der Regung, Thätigkeit und Bewegung der übrigen Glieder: denn auch der blinde und taube Menſch kann doch leben, wenn auch Leben der mechaniſche Effect eines ſolchen Baues wäre; endlich als unmittelbarer Effect derſelben die Hervorbringung von Anläſſen, Vorſtellungen zu haben. Erkennen, und nach Erkenntniß handeln, und durch Vorſtellungen Vergnügen empfinden iſt das einzig erdenkliche Gut, das Einzige, was nur Abſicht ſeyn kann. — Alſo eine Reihe ſubordinirter Wirkungen und eben ſo ſubordinirter Maſchinen, nicht nothwendiger Folgen und Begleiter des Daſeyns, der Zuſammenſetzung und

der Fortdauer des Ganzen, — unmittelbare Urſache von dem, was eine Abſicht eines verſtändigen Weſens ſeyn kann, was ſich das Geſchöpf ſelbſt, hätte es vorher denken können, gewünſcht haben würde: wohin kann dieß alles deuten, auf welche Analogie kann es führen, mit welcher Art von Erzeugungen können wir dieß vergleichen, als mit denen, die wir ſelbſt machen? Denn alle unſre Maſchinen, unſre Gebäude und andre Zuſammenſetzungen haben auch immer zum letzten Effect, den wir ſuchen, und in den ſie ſelbſt, wenn ſie tauglich ſind, endigen, — Empfindungen und Gedanken zu unterhalten und Vergnügungen zu gewähren.

Und hier wird der Ort ſeyn, eine Frage zu unterſuchen, die ſchon mehrmahls in dem Streite über dieſe Materie aufgeworfen und verſchieden beantwortet worden iſt. Welches iſt die vernünftige Art, Abſichten in der Welt aufzuſuchen, und aus anſcheinenden Abſichten auf einen vernünftigen Urheber zu ſchließen? Iſt der Schluß aus den Abſichten überhaupt gültig? Sind Abſichten mit Zuverläſſigkeit zu erkennen? Und findet nicht bey Aufſuchung derſelben eben ſo viel Blendwerk der Einbildungskraft Statt, als ſich Kleinheit des Geiſtes und menſchlicher Eigennutz darin zeigt.

# Achter Abſchnitt.

## Von dem Gebrauche der Final-Urſachen bey dieſer Materie.

Der erſte Unterſchied, auf welchen man hier Rückſicht nehmen muß, iſt zwiſchen dem wirklich Abſichtlichen, welches ſchon vorausſetzt, daß ein Weſen, mit Verſtand und Freyheit begabt, die Sache angeordnet habe, und dem abſichtlich Scheinenden, in welchem nur eben die Ordnung, der Zuſammenhang und die Gleichförmigkeit zwiſchen Urſache und Wirkung iſt, die zwiſchen Mittel und Abſichten zu ſeyn pflegt.

Eine Abſicht im eigentlichen Verſtande iſt nur da, wo ein denkendes und nach Ideen handelndes Weſen etwas Gutes vorausgeſehen hat, dieſes Gute begehret, und um deſſelben willen etwas thut oder macht, Handlungen vornimmt, oder Dinge veranſtaltet.

Ein Natur-Zweck, der Schein einer Abſicht, das ἕνεκα τȢ des Ariſtoteles kann wahrgenommen werden, wenn man auch von der Geiſtigkeit der Urkraft, welche wirkt, nicht überzeugt iſt; er würde vorhanden ſeyn und zugegeben werden müſſen, wenn man auch wirklich überzeugt

wäre, daß die wirkenden Kräfte alle ohne Leben, Bewußtſeyn und Gedanken wären.

Dieſe Naturzwecke (ſo will ich ſie heißen) ſind nähmlich allenthalben, wo eine und dieſelbe Wirkung immer auf einerley Art, durch eine Reihe auf einander in derſelben Ordnung folgender Actionen, es ſey in einer, es ſey in mehrern Subſtanzen, hervorgebracht wird.

Von dieſer Art des abſichtlich Scheinenden habe ich geſagt, daß es ſich nirgends ſo mannigfaltig, ſo evident und in dem Grade zeigt, als in der thieriſchen und Pflanzen-Welt, weil es in der ganzen Natur keine uns bekannten Compoſita giebt, in welchen mehrerley einzelne an Geſtalt und Structur verſchiedne Theile auf eine ſo vielfache Weiſe mit und neben einander wirkten, zugleich die Ordnung, in welcher dieſe Wirkungen auf einander folgten, ſo unausgeſetzt, bey jeder Wiederhohlung dieſelbe bliebe, — und dieſe Wiederhohlungen der nähmlichen Operationen ſo unausgeſetzt fortgingen. So finden wir es in Abſicht der Veränderungen des ganzen Menſchen von der Geburt bis zum Tode, wenn wir einen Menſchen mit dem andern vergleichen; ſo finden wir es bey den Operationen der Verdauung in demſelben Menſchen, wenn wir den Uebergang der geſtern genoſſenen Speiſen ins

Blut, mit der Verwandlung der heute genoßnen vergleichen; ſo bey der Fortpflanzung der Eindrücke auf die äußern Nerven zum Gehirn; bey dem Umlaufe des Blutes u. ſ. w.

Dieſe Vielheit der wirkenden Theile, dieſe Standhaftigkeit in der Ordnung ihrer Bewegungen, dieſe gleichförmige Wiederkunft, Anfang und Ende der nähmlichen Operationen, beweiſen noch nicht unmittelbar, daß hier wahre Abſicht ſey, d. h. daß ein verſtändiger Urheber, ſich dieſe letzten Wirkungen, worin ſo viele Reihen von agirenden Urſachen zuſammenſtimmen und ſich endigen, als etwas Gutes vorgeſtellt, es begehrt, und ſonach veranſtaltet habe. Aber es entſteht bey uns eine Vermuthung dafür, weil wir nähmlich, wenn wir die Operationen und Geſetze der Geiſter aus unſern Handlungen ſtudiren, gerade bey dieſen, dieſe Zuſammenkettung vieler auf einander folgenden Operationen zur Erhaltung eines gewiſſen entferntern End-Reſultates, und beſonders dieſe häufige und immer gleichförmige Wiederkunft derſelben Operationen finden, welche aus der Fortdauer derſelben Bedürfniſſe und Wünſche in uns und alſo aus der Nothwendigkeit, für deren Befriedigung mehrmahls zu ſorgen, entſteht, — und weil wir bey allen übrigen Naturwerken, nur immer einzelne, zerſtreute,

unterbrochne, nie auf die genau gleiche Art wiederkommende Actionen finden.

Um aber dieſe Vermuthung bis zu einer Wahrſcheinlichkeit zu erhöhen, muß, wenn wir bloß das ſtumme Werk vor uns liegen haben, und ſein Urheber nicht ſelbſt mit uns redet, noch dieß hinzukommen, daß dieſe Centra der zuſammenlaufenden Wirkungen, dieſe letzten Glieder der langen Ketten von Urſachen dasjenige in ſich enthalten, oder das hervorbringen, was wir Gut nennen, was ein Gegenſtand unſers Willens, die Quelle von Bewegungs-Gründen ſeyn kann.

Und was iſt dieſes?

Hier dünkt mich nun, ruft die Stimme aller Menſchen, daß im Todten, im Unbelebten, im nicht Empfindenden, an ſich nichts Gutes liegen kann, daß, wenn die ganze Welt ſo wäre, kein Zuſtand derſelben vor jedem andern irgend einen Vorzug hätte, daß, wenn in der Welt Theile ſind, die Bewußtſeyn haben, andre, die es nicht haben, das Gute, welches eine Abſicht werden und zu einem Bewegungsgrunde dienen kann, nur in jenen ſeinen Sitz habe, und dieſen bloß inſofern zukomme, als der Zuſtand der erſtern durch ſie afficirt wird.

Dieſen Punkt hat ſchon Reimarus in ſeinem, nach ſo vielen neuern Unterſuchungen immer noch vortrefflichen, Buche von der natürlichen Religion ſehr genugthuend ausgeführt. Er liegt aber in den Gedanken aller Menſchen zum Grunde.

Man ſtelle ſich die Erdkugel entblößt von allen ihren Bewohnern, durchaus öde und einſam vor. Keine Stimme, auch kein Laut eines Inſekts bewege ihren Luftkreis, und nun ſetze man den Fall, daß ſie durch Vulkane und Erdbeben verwüſtet, durch einen Kometen zertrümmert oder verbrannt, ja, in ihre Atomen aufgelöſet, durch das Univerſum verwehet werde. Kann man alsdann ſagen, daß ihr jetziger Bau beſſer geweſen ſey, als ihre Ruinen ſeyn werden. Was iſt den Stäubchen, woraus ſie beſteht, daran gelegen, ob ſie in kugelförmiger Geſtalt zuſammenhängen, und in ordentlichen Kreiſen ſich umwälzen und um einen fremden Punct getragen werden, oder ob ſie abgeſondert und zerſtreut herumſchwärmen.

Der Begriff des Guten ſetzt einen Vorzug voraus, der Vorzug ein Wahrnehmen zweyer Zuſtände und eine Vergleichung derſelben mit

einander; dieſes Wahrnehmen ein Weſen, das wenigſtens Bewußtſeyn und Leben hat.

Je vollkommner das Bewußtſeyn iſt, deſto vollkommner iſt die Unterſcheidung des einen Zuſtandes von dem andern, deſto deutlicher iſt der Begriff des Guten.

Das vollkommenſte Bewußtſeyn liegt im Denken. Aus dem dunkeln Gefühle, wenn es ſich erhebt, wird der Gedanke. Wie das verworrene Bild in einem unrecht ausgezognen Tubus ſich aus einander rückt und zugleich determinirt, wenn derſelbe dem Auge gemäß verlängert oder verkürzt worden; ſo entwickelt ſich die Empfindung im Verſtande. — Um deßwillen ſind alſo die denkenden Weſen, als die am vollkommenſten Empfindenden, diejenigen, bey welchen wir Gutes und Böſes am gewiſſeſten antreffen, und die Beziehung, auf welche am deutlichſten den Begriff des Abſichtlichen giebt.

Es kann alſo in der Einrichtung der todten Natur und ihrer einzelnen Theile etwas, das Bewunderung, Lob, oder irgend einen Ausdruck des darin erkannten Guten verdiente, nur inſofern gefunden werden, als ſie zu demjenigen Zuſtande der lebendigen Weſen, in welchem eigentlich das Gute ſeinen Sitz hat, beytragen.

Man täuſcht ſich oft ſelbſt, indem man dem Urſprunge ſeiner Empfindungen nicht genau nachſpürt.

Man findet körperliche Gegenſtände, die ein Gefühl des Erhabnen bey uns erregen. Dieß thut ein großes Gebäude, ein weitläuftiges Gebirge, ſelbſt ein hoher Fels. Nichts aber iſt fähiger dieſen Eindruck zu machen, als der Anblick der ganzen Natur, auch, wenn wir ſie uns noch als leblos vorſtellen.

Weil nun in dem Gefühle des Erhabnen ein Vorzug, und zwar, wie es ſcheint, der größte Vorzug, nähmlich der vor dem Niedrigen, liegt, welche beyde Extreme viel weiter aus einander ſind, als Gutes und Böſes: oder vielmehr, weil das urſprüngliche Gefühl des Erhabnen zuſammengeſetzt iſt aus Zuneigung und Bewunderung, oder aus der Idee des Guten und des Großen, ſo ſind wir geneigt, die Ausdrücke der Bewunderung, welche zugleich Ausdrücke des Lobes, des Beyfalls, und alſo einer gewiſſen Zuneigung enthalten, auch auf ſolche Gegenſtände anzuwenden, wo wir Größe allein finden.

Dieß iſt die Urſache, warum auch diejenigen, welche an einen vernünftigen Urheber der Weltordnung nicht denken, oder auch denſelben gera-

dezu läugnen, welche eine reelle Beziehung dieſer Ordnung auf Leben, Wohlſeyn und Vollkommenheit ſolcher Weſen, dergleichen wir und die Thiere ſind, nicht zugeben, doch von der Natur in eben ſo prächtigen, bewundernden und verehrenden Ausdrücken reden, als nur der entſcheidenſte Theiſt thun kann. — Theils ſehen ſie durch eine Art von Blendwerk, zu welchem unſer Geiſt ſeinen Denkgeſetzen nach unmerklich verleitet wird, dieſes Ganze wirklich in ſolchen Augenblicken als belebt an, und verſetzen ſich mit ihren Empfindungen in die Stelle der Natur; in welchem Falle ſie ein Gefühl, es ſey der bloßen Größe und Stärke, es ſey einer hohen und allgemeinen Ordnung ahnden, welches ſie nothwendig für einen höchſt wünſchenswürdigen Zuſtand halten müſſen; oder ſie folgen nur der Gewohnheit, welche große Gegenſtände, wenn ſie zugleich nützlich ſind, uns ſehr vorziehen, d. h. bewundern lehrt, und empfinden gleiche Regungen bey dem größten aller Objecte, deſſen Nützlichkeit ihnen doch zugleich dunkel vor Augen ſchwebt, ob ſie gleich deſſen Abſichtlichkeit läugnen.

Wenn ſie ſich aber von dieſem Blendwerke der Imagination, oder dem unwillkührlichen Hange der Gewohnheit losmachen, ſo müſſen ſie

erkennen, daß die Menge eigentlich nichts erhaben noch groß in dem Sinne mache, in welchem Erhabenheit und Größe ein Gegenſtand der Werthſchätzung ſeyn ſoll, daß alſo die unendliche Menge von Dingen und Atomen, aus welchen die Natur beſteht, dadurch, daß ihrer unendlich viele ſind, um nichts edler und beſſer wird, als wenn nur ein einziges Erdſtäubchen vorhanden wäre. Sie müſſen ferner geſtehen, daß weder die runde Geſtalt vor der eckigen, noch das Licht vor der Finſterniß, noch die Bewegung vor der Ruhe, noch die regelmäßige Bewegung vor der unordentlichen, unter lauter ſolchen Erd- und Waſſer- und Feuer-Theilchen, ſo unendlich ihre Anzahl ſey, den mindeſten Vorzug habe, daß das Chaos ſo gut ſey, wie die ſchönſte Welt; ſobald in allen dieſen unzählbaren Dingen nichts iſt, was erkennt und empfindet, wie es ſelbſt oder andre Dinge beſchaffen ſind, und daß alſo alle Ausdrücke der Bewunderung und Ehrerbiethung, angewendet auf eine ſolche todte Welt, oder angewendet ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang ihres todten Theils auf den lebendigen, einen wahren Mißbrauch der Wörter enthalten. Nicht im Daſeyn, ſondern nur in dem empfundnen Daſeyn kann das Gute liegen.

Nichts iſt mehr deutlich und beſtimmt in dieſer ganzen Unterſuchung, ſobald man von einem Urheber der Welt redet, den man Gott nennt, von ihm in Ausdrücken redet, die Ehrerbiethung anzeigen, und es doch unausgemacht läßt, ob man ihm eigentliches Denken und Wollen als unterſcheidenden Charakter zuſchreibe. Man läßt aber dieſes auch dann unausgemacht, wenn man die Wörter Denken und Wollen zwar von ihm braucht, aber doch diejenige Aehnlichkeit mit unſerm Denken und Wollen läugnet, ohne welche uns gar kein Begriff von dieſen beyden Operationen übrig bleibt. Unter dieſe weſentlichen Beſtimmungen unſrer Handlungsweiſe, mit welchem die Idee eines Geiſtes ſteht oder fällt, gehört gewiß auch dieſe, daß wir von keinem Dinge den einen Zuſtand dem andern vorziehen, alſo von keinem Dinge irgend einen Zuſtand wollen können, als von einem ſolchen, welches ſich dieſes Zuſtandes bewußt iſt, daß, wenn wir in unbelebten Dingen die eine Geſtalt und Structur der andern vorziehen, wir es nur thun, weil irgend ein anderes belebtes Weſen durch jene in den Zuſtand, den wir zunächſt und unmittelbar wollen, verſetzt und darin er-

halten, durch dieſe darin geſtört, oder deſſelben verluſtig gemacht wird.

Es iſt alſo kein Begriff von Gott möglich, ohne dieſe Abſichtlichkeit der todten Natur und der Einrichtung der Körperwelt auf Hervorbringung und Erhaltung eines gewiſſen Zuſtandes in der lebenden Welt, (von welcher wir, außer uns Menſchen und den Thieren nichts kennen,) anzunehmen; es iſt keine Wahrſcheinlichkeit, ſeine Exiſtenz anzunehmen, wenn man nicht Urſache hat, dieſe Abſichtlichkeit zu vermuthen.

Es kann alſo ſo wenig dieſe Aufſuchung der Abſichten, d. h. der Beziehung der Körperwelt und ihrer Modificationen auf den Nutzen der Menſchen und Thiere, d. h. auf Hervorbringung desjenigen Zuſtandes derſelben, der uns unmittelbar den Begriff des Guten gewährt, in dieſer Unterſuchung über die Exiſtenz Gottes für klein und geringfügig angeſehen werden, daß vielmehr dieſe das einzige Mittel iſt, irgend eine Entſcheidung dieſer großen Frage zu finden; es kommt darauf an, ob die Kräfte, welche die Körper in die gegenwärtige Form gebracht haben, denkende und wollende Kräfte ſind oder nicht. Unmittelbar erfahren wir die Gedanken dieſer Kräfte nicht. Wir müſſen ſie, wie die Ideen eines

abweſenden Baumeiſters, aus dem Anblicke des Gebäudes ſchließen. Und was kann uns dahin bringen, zu glauben, daß dieſe Kräfte, welche die Welt gebaut haben, denkende Kräfte ſind? bloß dieſes, daß ſie ſo gehandelt zu haben ſcheinen, wie die einzigen denkenden Weſen, die wir kennen, wie wir ſelbſt zu Werke gehen würden, wenn wir eine Welt bauen könnten. — Wir würden durch Ausſichten auf etwas Gutes und Vortreffliches bewogen, wir würden durch die Ideen deſſelben in dem Bau der Welt geleitet werden. Gutes und Vortreffliches aber kennen wir nichts, als einen gewiſſen Zuſtand lebender und empfindender Weſen, der Glückſeligkeit und Vollkommenheit heißt. Dieſen alſo in uns ſelbſt oder in andern uns ähnlichen Weſen hervorzubringen, iſt der einzige Bewegungsgrund, die einzige Quelle unſrer Handlungen. Dieß mußte alſo auch der Bewegungsgrund zu den göttlichen Handlungen ſeyn, wenn ein Gott iſt; ſeine eigne Glückſeligkeit und die unſrige. — Welche Beziehung die Welt und ihre Einrichtung auf ihren Urheber haben, und in wie fern ſie in ihm ſelbſt Glückſeligkeit hervorbringen, davon wiſſen wir nichts. Dieſen Bewegungsgrund, dieſe Triebfeder ſeiner Handlungen können wir

alſo nicht entdecken, nicht einmahl ahnden. Nichts uns ſichtbares alſo bleibt übrig, das für eine unſerm Willen ähnliche Kraft, eine Triebfeder und ein Modell zu einem Weltbau ſeyn könnte, als der Einfluß dieſer Welt auf uns und unſers Gleichen, auf Wohl und Wehe der lebendigen Geſchöpfe. — Dieſen Einfluß aufzuſuchen bleibt alſo, ſo lange Menſchen Menſchen ſind, das einzige Mittel, in dieſer Materie irgend etwas zu ſehen: es ſey nun ein Schimmerlicht, welches daraus entſteht, oder eine leuchtende Fackel; genug, es iſt das Einzige, ohne welches wir völlig im Finſtern ſind und alle Unterſuchung aufgeben müſſen.

Was in den neueſten Zeiten mehrern denkenden und beſonders ſpeculativen Köpfen dieſe Aufſuchung der Abſichten verächtlich gemacht, und ſie zu Ungebühr verleitet hat, dieſen von Anbeginn der Menſchheit betretnen Weg des Denkens als der Würde eines Philoſophen unanſtändig zu verlaſſen, iſt der Mißbrauch dieſer Verfahrungsart. Dieſer Mißbrauch iſt nähmlich doppelt.

Erſtlich, wenn man jeden Nutzen unmittelbar für eine Abſicht im eigentlichen Verſtande hält. Zweytens, wenn man ein Phänomen

erklärt zu haben glaubt, ſobald man gezeigt hat, daß es nützlich iſt. Erſteres iſt kleinlich, Letzteres iſt falſch und irrig. Jenes hatten Maupertuis und Herder im Sinne, wenn ſie die Bemühungen der Phyſikotheologen als lächerlich oder unphiloſophiſch darſtellen; dieſes war es, was Baco und Leibnitz mißbilligten, wenn ſie den Gebrauch der Teleologie in der Phyſik nicht zuließen.

Wenn nähmlich ſchon bewieſen iſt, daß ein Gott die Welt gemacht hat, d. h. ein Weſen, welches nur etwas machen kann, weil es gut iſt, oder Glückſeligkeit befördert; ſo kann man alle Vermehrung des Wohls und der Glückſeligkeit der Lebendigen, ſie entſtehe aus welcher Einrichtung der Natur ſie wolle, ſie ſey im Kleinen oder im Großen wohlthätig, mit unter die Dinge rechnen, die dieſes Weſen will, und alſo unter ſeine Abſichten; nur daß es uns bey unſrer eingeſchränkten Zeit und Kraft nicht nützlich ſeyn kann, alle einzelnen Fälle dieſer Art aufzuſuchen.

Aber wenn dieß erſt bewieſen werden ſoll, ſo müſſen die Beziehungen der Dinge auf unſre Glückſeligkeit evident, das was, uns dadurch zu Theil wird, muß etwas unentbehrliches oder et-

was ſehr wichtiges zu unſrer Erhaltung oder zu dem Gebrauch unſrer Kräfte ſeyn; es muß, wie das Licht der Sonne, von ſelbſt mit uns in Verbindung ſeyn und uns nützen ohne unſer Zuthun, nicht erſt von uns ſeyn aufgeſucht und in Gebrauch gezogen worden. — Es wäre aber Unredlichkeit oder Unverſtand, wenn man das Abſichtliche, welches in der Structur des Auges und in dem zu dem Auge paſſenden Lichte, in der Structur des Magens und der Verdauungs-Werkzeuge und in der Natur der Nahrungsmittel liegt, mit dem Nutzen vermiſchen oder in eine Reihe ſetzen wollte, welchen die Menſchen aus den Kieſelſteinen ziehn, wenn ſie Feuer ſchlagen, oder von der Naſe, wenn ſie die Brille aufſetzen.

Die Bemühungen der Phyſikotheologen, in jedem Nutzen, den Menſchen von phyſiſchen Kräften und Dingen erhalten, Beweiſe göttlicher Wohlthätigkeit zu finden, werden alſo nicht darum verächtlich, weil es überhaupt thöricht wäre, den Menſchen für einen Zweck der Schöpfung zu halten, wenn es einen weiſen Schöpfer oder Erbauer der Welt giebt. Nein im Gegentheil, wir wiſſen von gar keinem Zwecke der Welt, wenn wir nicht den Menſchen da-

für annehmen; mit dem Zuſatze, daß wir ihm die Thiere, inſofern ſie Mitgenoſſen ſeines Wohls und Wehes ſind, und ſelbſt für Vergnügen und Schmerz Empfänglichkeit haben, zugeſellen. Denn außer dieſen Geſchöpfen wiſſen wir keines, das ſeines Daſeyns ſich bewußt wäre, und ſich alſo deſſelben freuen, oder es verwünſchen könnte. Und einen Unterſchied zwiſchen beſſer und ſchlechter, alſo die Möglichkeit einer Abſicht können wir nur da finden, wo die Zuſtände der Dinge empfunden, mit Zufriedenheit oder Widerwillen empfunden werden.

Aber darin fehlen jene theologiſchen Naturkundiger, wenn ſie die großen Beweiſe, die aus dem Zuſammenhange des Ganzen und ſeiner Uebereinſtimmung mit Hervorbringung, Erhaltung und Beglückung des menſchlichen und thieriſchen Lebens entſtehen, bey Seite ſetzen, und ſich an kleine Argumente, die aus einzelnen Theilen der Natur hergenommen ſind, halten, deren wirkliche Tendenz ſich weit weniger deutlich erkennen läßt, und bey denen es unausgemacht bleibt, ob der Nutzen, den ſie gewähren, eine zufällige Anwendung iſt, welche der menſchliche Verſtand von ihnen gemacht hat, oder eine

Anordnung der Natur, die den menſchlichen Verſtand erſt geleitet hat.

Sie fehlen auch ſo gar dadurch, wenn ſie jene großen Beweiſe durch zu viele gehäufte Beyſpiele von Nutzungen, die uns aus dieſer oder jener Einrichtung der natürlichen Körper und ihrer Erſcheinungen entſtehen, unterſtützen wollen.

Erſtlich fallen ſie dadurch in unnütze Wiederhohlungen. Jeder kann leicht, wenn ſein Geiſt einmal erweckt iſt, ſich den allenthalben wirkſamen, guten Vater der Natur vorzuſtellen, bey jedem Nutzen, der ihm durch einzelne Gegenſtände der Natur zu Theil wird, ſelbſt den Gedanken von einer göttlichen Abſicht hinzuſetzen.

Zum andern aber verfälſchen und erniedrigen ſie auch den Begriff von Abſicht ſelbſt. So wie das Abſichtliche überhaupt in der Beziehung auf ein lebendes und beſonders ein denkendes Weſen beſteht: ſo wird das, was wahre Abſicht iſt, nur erkannt und von der eingebildeten unterſchieden, wenn man die Natur des denkenden und lebenden Weſens, d. h. des Menſchen, (der als empfindend der Stellvertreter und Repräſentant der ganzen thieriſchen Schöpfung ſeyn kann, als denkend aber einzig in ſeiner Art iſt,) genauer

unterſucht, und kennen lernt, worin deſſen wahres Wohl und Wehe beſteht. Wenn es eingebildete Güter für ihn geben kann, ſo kann es auch falſch ſupponirte Abſichten geben; wenn man nähmlich Dinge, die dieſe Güter ihm gewähren, als Beweiſe mit Vorſatz von einem wohlthätigen Weſen gemachter Einrichtungen anſieht. Nicht jeder befriedigte Wunſch des Menſchen iſt ein Gut für ihn; nicht jeder Gebrauch, den er von Naturproducten oder Naturgeſetzen macht, um dieſe Befriedigung zu erhalten, iſt ein wahrer Nutzen. — Die Meinung und den Plan des weiſeſten und größten Geiſtes in ſolchen Beziehungen aufſuchen, von denen es noch ungewiß iſt, ob ſie ſich in dem wahren und bleibenden Wohl des Menſchen endigen, oder ob ſie nur ein vorübergehendes und Schein-Intereſſe befördern, heißt wirklich die Natur des Beweiſes aus dem Abſichtlichen in der Weltordnung verkehren, und ihn in den Augen der Menſchen verächtlich machen. Es iſt aber ſchwer zu vermeiden, daß diejenigen, welche in allen verſchiedenen Nutzungen der Dinge die Spuren der göttlichen Abſichten aufſuchen, nicht ſolche zweydeutige Nutzen mit aufnehmen.

Weit ſchwerer iſt es noch, die Abſichten oder die Spuren von Abſichten bey den Thieren zu finden, zuerſt, weil wir ihre Lebensweiſe, ihre eigenthümliche Empfindungsart, ihre Bedürfniſſe, alſo das, worin ihr Wohl oder Wehe liegt, weit weniger kennen, als das, was menſchliche Glückſeligkeit ausmacht; außer daß wir wiſſen, daß jedes Lebendige ſich ſeiner Erhaltung freut, und an dem, was dazu beyträgt, Vergnügen findet, jedes den Tod fürchtet, und Schmerz leidet, wenn es zerſtört wird. Je mehr die Thiere an Geſtalt und innerer Natur von uns abgehn, deſto ſchwerer iſt es, zu vermuthen, was ſie bedürfen, und wodurch ſie glücklich ſind. Um deßwillen iſt alſo von der beſondern Beziehung ihres Baues auf das, was bey ihnen Endzweck iſt, ſchwerer mit Gewißheit zu urtheilen; und Maupertuis nimmt daher die Beyſpiele ſolcher mit Unrecht aufgeſuchten Abſichten von dem Bau der Inſecten.

Beſonders iſt bey der Uebereinſtimmung ihres Baues mit ihrer Lebensweiſe und Art ſich zu ernähren, ſehr ſchwer zu beſtimmen, ob dieſe nur eine nothwendige Folge jener Structur war, oder ob ſie dieſe empfangen haben, damit jene Ernährungsart Statt finde.

Maupertuis ſagt weiter: was beweiſt das, wenn man gleich findet, eine Schlange oder ein Ungeziefer habe einen ſo künſtlich gebauten Körper, der ſich genau zu ſeiner Lebensweiſe ſchickt, wenn man die Abſicht nicht finden kann, warum das ganze Ungeziefer da iſt?

Maupertuis hat hierbey Unrecht, wenn er, wie es bey dieſem Tadel nothwendig iſt, vorausſetzt, daß nur denkende Weſen allein den Grund zu einer Abſicht enthalten können. Alles, was Empfindung hat, kann einen Unterſchied des Guten und Böſen gewahr werden; und ein Zuſtand, in welchem es ſich wohl befindet, kann ein Endzweck eines verſtändigen Weſens ſeyn. Das Ungeziefer, die Schlange ſelbſt, wenn ſie, vermöge des ihnen eignen Baues, ihrer eigenthümlichen Natur nach, beſſer und glücklicher leben konnten, waren für einen wohlthätigen Schöpfer ein hinlänglicher Bewegungsgrund, dieſe Structur zu wollen. Ob aber dieſes ſey, ob die innere Natur der Thiere, ihre Bedürfniſſe und ihre Art der Glückſeligkeit eben ſo verſchieden ſeyn, als ihr Körperbau, und ob dieſer zu jenen genau paſſe, ſind wir nicht vermögend zu beurtheilen.

Indeß hat Maupertuis Recht, wenn er vernünftige Weſen, wie wir ſind, für höhere Endzwecke anſieht. — Und ſo lange uns alſo nicht der Zuſammenhang der thieriſchen Schöpfung mit den denkenden Geſchöpfen bekannt iſt: ſo lange iſt der wahre Plan der Welt, vorausgeſetzt, daß ein ſolcher vorhanden ſey, noch nicht vollſtändig gefunden.

Aber alle dieſe Einſchränkungen hindern nicht, daß wir nicht ſolche augenſcheinlichen und großen, ſolche von uns gar nicht veranſtalteten Convenienzen der Natureinrichtungen mit dem, was für die höchſte und einzige Abſicht eines vernünftig handelnden und wirkenden Weſens angeſehen werden kann, finden, und auf dieſe die Analogie zwiſchen der Welt und den abſichtlich von uns ſelbſt hervorgebrachten Producten gründen könnten.

Der Bau der ſinnlichen Werkzeuge iſt, wie ich ſchon vorhin geſagt habe, eine von dieſen Convenienzen. — Es ſind zuerſt nicht Mittel zum Seyn, zur bloßen Erhaltung, ſondern es ſind Bedingniſſe des Empfindens, des Erkennens. Wäre es nothwendig, daß die Structur, die ſich aus Naturkräften bildete, auch den Grund ihrer Erhaltung in ſich hätte: ſo iſt es

doch gewiß nicht nothwendig, daß ſie auch die Werkzeuge, wodurch Ideen entſtehen, in ſich enthält. Der taube und blinde Menſch könnte ſeyn und beſtehen, wenn auch nur kurze Zeit.

Ein andrer Umſtand, der mich immer ſehr aufmerkſam gemacht und der eben dieſen Eindruck ſchon bey den Alten hervorgebracht hat, iſt der, daß dasjenige, was zur Erhaltung des Thieres oder der Gattung beyträgt, auch das Vergnügen des Thieres befördert. Eſſen, Trinken und ſich Fortpflanzen ſind die Hauptquellen thieriſcher Glückſeligkeit. Hier ſind alſo Motive bereitet zu Handlungen, durch welche Naturproducte erhalten werden. Die ſchaffende Natur konnte nicht unmittelbar ihr Werk bewahren; ſie mußte den Handlungen ihres Geſchöpfes einen Antheil an dieſer Erhaltung laſſen. Um dieſe zu ſichern, mußte ſie zu jenen Handlungen Antriebe geben. Dieſe Antriebe ſind bey lebendigen und empfindenden Weſen das Vergnügen: ſie veranſtaltete alſo Vergnügen bey allen den Verrichtungen, durch welche das Geſchöpf arbeitet, das zu erhalten, was die Natur hervorgebracht hat.

Was in der Welt iſt einer Veranſtaltung von Menſchen ähnlicher? Auf den Willen Andrer zu wirken, und Motive vorzubereiten, dieß

ſcheint unter Allem den verſtändigen Handlungen am ähnlichſten. Was einer todten blind wirkenden Materie am wenigſten möglich ſcheint, iſt, in den Concretis, die ſie macht, oder in den Maſchinen, die ſie baut, wenn dieſe von ungefähr Empfindung zugleich mitbekämen, auf dieſe zufällige Eigenſchaft zum voraus geſtimmte, und darauf ſich beziehende Veranſtaltungen machen zu können. Die Empfindung war Reſultat, ſie war gar nicht unter den Urſachen: ſie determinirte alſo nichts von den Operationen dieſer Urſachen. Es kann ſich alſo auch in dem Producte derſelben nichts auf die Empfindung beziehen. — Ganz anders, wenn unter dieſen Urſachen Empfindung, und, was ein höherer Grad von Empfindung iſt, Verſtand und Denkkraft ſich befinden. Dieſe können auch in ihre Werke etwas hineinlegen, wobey es nur auf zufällige Mitwirkung eines nach Willkühr oder Freyheit handelnden Weſens angeſehen und berechnet iſt. —

Kant ſagt in ſeiner Kritik der Urtheilskraft, im zweyten Theile, welcher von der Teleologie handelt, „daß die Erklärung der anſcheinenden Zweckmäßigkeit der Natur durch einen nach Abſichten handelnden Gott ein Zirkel ſey; indem man dieſen Gott bloß wegen der bemerkten uner-

klärlichen Subordination gewiſſer Naturproducte und Naturkräfte unter einander annehme und ſein Weſen nach dieſen beſtimme, und dann wieder jene Einrichtung der Natur durch das vorausgeſetzte Daſeyn eines Gottes erklären wolle. Es werde auch durch dieſe Hypotheſe unſre Erkenntniß der Natur auf keine Weiſe befördert; weil wir von Gott gerade nicht mehr wiſſen, als daß er ſo, wie wir es zuvor in den Naturproducten aufgefunden haben, zweckmäßig handle, und a priori oder anders woher, als aus der Wahrnehmung dieſer Naturzweckmäßigkeit, von ſeinen Ideen und ſeiner Handlungsweiſe keine Erkenntniß haben.“

Ich antworte hierauf: das Letzte iſt wahr; aber nicht das Erſte. Kein Vernünftiger verlangt, durch den Theismus eine beßre Einſicht in die Natur der Dinge zu bekommen. Wir wollen ihn nur als eine vernünftige Hypotheſe zur Erklärung der Welt angeſehen wiſſen; und ſelbſt die Elemente, aus welchen wir dieſe Hypotheſe bilden, ſind aus der Welt oder aus unſrer Erfahrung genommen. Aber iſt jede Hypotheſe ein Zirkel? iſt jede nach Maßgabe der Wirkung angenommene Urſache deßwegen unnütz, weil ſie in der Wirkung ſelbſt unmittelbar

nichts neues aufſchließt? Und es iſt nicht einmahl richtig, daß der Theismus eine Hypotheſe ohne Folgen für unſre Erkenntniß wäre. Da er nach meiner Meinung nichts anders thut, als daß er die erſte Urſache der Natur unter diejenige Claſſe von Weſen bringt, zu denen wir ſelbſt gehören; ſo iſt alle Erklärung der Natur nach dem Theismus eine fortgeſetzte Vergleichung unſrer Denk- und Verfahrungs-Art mit den Produkten der Natur und ihrer innern Zweckmäßigkeit. Durch dieſe Vergleichung werden wir auf viele Geſichtspunkte gebracht, unter welchen wir ſonſt die Naturweſen nicht betrachten würden; und die Unterſuchung, welche Eigenheiten unſrer Art zu denken ſich auf die Natur-Urſachen nicht anwenden laſſen, und welche anwendbar ſind, macht eben unſre Theologie aus. Sehr viele und nützliche Erfindungen in der Phyſik aber ſind auf einem ganz ähnlichen Wege entſtanden. So verglich Newton den Umlauf der himmliſchen Körper mit dem Phänomen der Schwere an den Erdkörpern, Franklin die Donnerwetter mit den Erſcheinungen der Electricität, um abzuſondern, was in beyden Fällen nicht vom Kleinen auf das Größere übergetragen werden

kann, und aus dem Uebrigbleibenden die Erklärung der Erſcheinungen zuſammenzuſetzen.

„Diejenigen, ſagt Kant weiter, welche die Naturprodukte nach Abſichten erklären, oder Abſichten bey ihnen vorausſetzen, ſind doch ihrem Syſteme ſelbſt nicht durchaus getreu; indem ſie bey den organiſchen Körpern, wo eine Zweckmäßigkeit am ſcheinbarſten iſt, doch auch noch den mechaniſchen Urſachen nachſpüren und auch einige davon aufzufinden glauben. Warum aber geht man nicht bey Erklärung aller und jeder Eigenſchaften und Formen dieſer Körper auf Gott zurück; da man ihn einmahl zu Hülfe nehmen will, ihren Urſprung verſtändlicher zu machen. Dieſe Vermiſchung mechaniſcher und geiſtiger Urſachen macht in der Erklärung der Phänomene nur Verwirrung, da die Gränze zwiſchen beyden, wo jene aufhören zu wirken und dieſe anfangen, ſchlechterdings unbeſtimmt und nicht auszumachen iſt.“

Dieſe Unvollkommenheit des Theismus, antworte ich, iſt wahr; ſie findet aber auch bey demjenigen Syſteme Statt, welches den Glauben an die Exiſtenz Gottes auf das Sittengeſetz und die Freyheit gründet. Auch jene Miſchung von mechaniſcher und geiſtiger Wirkſamkeit iſt

bey allen Kunſtwerken, von denen wir durch Vergleichung und Aehnlichkeit auf den Gedanken gekommen ſind, die organiſirten Körper und um ihrentwillen die Welt als ein Kunſtwerk zu betrachten, ebenfalls vorhanden. In den Werken menſchlicher Künſtler können wir ſie freylich von einander abſondern, weil wir hier der Arbeit zuſehen können: wenn wir nach dem Theismus den Urſprung der Welt erklären, ſo muthmaßen wir nur in irgend einem Weſen Ideen und Abſichten als Urſachen des künſtlichen Baues der Thier- und Pflanzen-Körper. Aber ſo lange wir mit der Mechanik zur Erklärung nicht ausreichen; ſo lange es uns unmöglich iſt, alles Philoſophiren über dieſen Gegenſtand aufzugeben und wir keine Hypotheſe finden, die uns mehr genug thue: ſo iſt es nach der Natur unſers Verſtandes nicht weniger nothwendig, dieſe Hypotheſe anzunehmen, als es nach Kant ſeyn ſoll, einen Gott zu glauben, um Glückſeligkeit mit Würdigkeit zu verknüpfen.

Ein andrer Gedanke von Kant, welcher Aufmerkſamkeit verdient, iſt folgender. „Die anſcheinende Ordnung und Künſt in den Naturproducten laſſen nur auf einen Kunſtverſtand für zerſtreute Zwecke ſchließen. Der Menſch al-

lein iſt Endzweck der Schöpfung. Und er iſt es nicht um ſeiner Fähigkeit zum Denken willen, nicht in ſo fern er fähig iſt glückſelig zu ſeyn; ſondern vermöge ſeiner Moralität."

Ich antworte: das Erſte iſt wahr, wenn ich die organiſchen Producte der Natur an ſich betrachte. Dieſe ſind wirklich in der Natur gleichſam zerſtreut und iſolirt. Hier finde ich einen Klumpen roher Materie, der unnütz zu ſeyn ſcheint und weder Ordnung noch Schönheit zeigt, dort aufgehäufte Elemente, entweder im Ueberfluſſe oder in zu geringer Quantität, in Rückſicht auf jene kunſtreichen Producte und deren Erhaltung. Dieſe ſind gar nicht mit allen Theilen des Weltalls ſo vereinigt, daß die letztern nur zu der Hervorbringung und Erhaltung jener Producte wirkten.

An ſich hat überdieß Ordnung und Regelmäßigkeit, wenn ſie nicht wahrgenommen werden, nichts, was einem Gute nach unſern Begriffen, und alſo einem Zwecke ähnlich wäre. Dadurch aber bekommen jene Kunſtwerke, ſo wie die Ordnung der Weltkörper, einen abſoluten Zweck, und dadurch wird eben die Wahrſcheinlichkeit des Theismus am meiſten vergrößert, daß gerade jene Ordnung und anſcheinende Kunſt auf das

Daſeyn und die Erhaltung der empfindenden und denkenden Weſen einen unmittelbaren Einfluß haben, gerade derjenigen Weſen, welche zugleich an dieſer Ordnung Vergnügen finden. Das iſt eben nach der Hypotheſe des Mechanismus ganz unerklärlich, wie das kunſtmäßig Scheinende gerade mit Empfindung und Denken, als Urſache, Erhaltungsmittel, Wirkung der Kraftäußerung und Reitzung zur Thätigkeit, zuſammenhängt, und alſo das, was, ſeiner Regelmäßigkeit wegen, eine relative Zweckmäßigkeit in ſich hat, auch gerade dasjenige iſt, welches den Weſen, die wir als abſolute Zwecke oder Endzwecke anſehen können, als nächſtes Mittel ſubordinirt iſt.

Was den zweyten Theil des angeführten Kantiſchen Satzes betrifft, ſo wird in demſelben doch ohne Beweis angenommen, daß Moralität der einzige Endzweck der Schöpfung ſey. Es iſt klar, daß nicht die Betrachtung der Welt und die Kenntniß der Kette ihrer Urſachen und Wirkungen Kanten oder irgend einen Philoſophen auf dieſe Idee geführt habe; ſondern bloß die Hochachtung, welche wir, gegründeter Weiſe, für Tugend und Moralität haben. Es iſt edel, dieſe über alles zu ſetzen bey ſich ſelbſt und in ſeinen

eignen Abſichten. Die Abſicht aber, welche für uns ſelbſt die edelſte und erhabenſte iſt, ſcheint auch die geſchickteſte zu ſeyn, als Weltzweck angenommen zu werden. Das iſt das kurze Räſonnement, welches jener Behauptung zum Grunde liegt, unter welche künſtliche Wendungen ihre Vertheidiger es auch verſtecken. Es hat ſein Gewicht; aber kann es wohl mehr Anſpruch auf die Bündigkeit einer Demonſtration machen, als die phyſiko-theologiſchen Beweiſe? Beruht die Kraft nicht ebenfalls auf Analogie und Vergleichung?

Wenn aber die Vernunft den Endzweck der Schöpfung nicht nach der ſchon zuvor bey uns feſtgeſetzten Würdigung der Zwecke beſtimmt, ſondern den Begriffen von dem nachgehet, was überhaupt Zweck ſeyn kann: ſo ſcheint es mir, daß jener Begriff von dem Zwecke der Welt etwas weiter ausgedehnt werden muß. Denn

1. Ein Zuſtand, der nicht wahrgenommen wird, iſt dem Dinge ſelbſt, deſſen Zuſtand er iſt, und allen andern Dingen vollkommen gleichgültig, und kann alſo kein Zweck ſeyn.
2. Ein jeder Zuſtand, der wahrgenommen wird, und welchen der Wahrnehmende lieber will, als den entgegengeſetzten, iſt der erſte mögliche

Begriff von einem Gute oder irgend einem Vorzuziehenden.

3. Der erſte natürliche Zweck iſt alſo das Gute überhaupt.

4. Da nun dieſes erſte Princip eines Vorzuziehenden oder eines Guten ſich allenthalben findet, wo Wahrnehmung, Bewußtſeyn des eignen Zuſtandes und eine ſolche Verſchiedenheit dieſes Bewußtſeyns iſt, daß das ſich ſelbſt wahrnehmende Weſen den einen Zuſtand will, den andern nicht will: ſo werden alle mit Leben, Bewußtſeyn und Empfindung begabte Weſen und deren Zuſtände als mögliche Zwecke des Univerſums angeſehen werden können. Und da das allgemeine Wort für Zuſtände empfindender Weſen, die ihnen wohlgefallen, Glückſeligkeit heißt; ſo iſt allerdings Glückſeligkeit ein früherer und natürlicherer Zweck der Weſen überhaupt, als Moralität.

# Neunter Abſchnitt.

## Von einigen der vornehmſten Schwierigkeiten des Theismus *).

1.

Die Idee von Gott entſteht durch eine Vergleichung mit unſrer Denkkraft. Dieſe Vergleichung wird aber vornehmlich dadurch geſtört, daß unſre Ideen nur Abdrücke der Dinge oder Folgen ihrer Wirkungen auf uns ſind; dahingegen die Ideen Gottes, da ſie vor den Dingen vorher gehen und nicht durch Einwirkung derſelben erzeugt werden, einen durchaus andern Grund und ein anderes Weſen haben müſſen.

Dieſe Schwierigkeit iſt nicht ganz zu heben. Die Analogie, welche uns bey der Erkenntniß Gottes leitet, iſt freylich mangelhaft; dadurch wird unſer Begriff von demſelben verdunkelt, dadurch wird ſelbſt die Ueberzeugung von der

*) In vorzüglicher Rückſicht auf Humes Geſpräche über die natürliche Religion.

Möglichkeit dieſes Begriffes geſchwächt. Aufgehoben aber wird ſie dadurch noch nicht. Schon die Unwiſſenheit, in welcher wir uns, in Abſicht der Natur unſers eignen Denkens, befinden, macht, daß uns eine ähnliche Unwiſſenheit, was das Denken in Gott betrifft, weniger befremdet. Dann aber finden wir auch bey genauerer Untersuchung des erſtern Gegenſtandes, daß wir auch in unſerm Geiſte einen Urſprung der Ideen vermuthen können, welcher ſich auf Gott ſchicklich anwenden läßt.

Darüber ſind alle Philoſophen einig, daß bey unſern Ideen, die auch äußere Dinge zum Gegenſtande haben, etwas der Einwirkung dieſer Dinge zuzuſchreiben ſey, wobey wir uns bloß leidend verhalten, und etwas unſrer eignen Kraft, welche dieſe Wirkungen modificirt, oder nur auf Veranlaſſung derſelben etwas Neues, von jener Einwirkung ganz Verſchiednes, hervorbringt. Welche von beyden Vorausſetzungen in Abſicht der Wirkungsart unſers Geiſtes auch Statt finde; ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß in unſern Ideen ein von den Dingen unabhängiger Theil, ein von unſrer eignen Kraft allein dazu gelieferter Beytrag ſey. Wie viel oder wie wenig von uns ſelbſt oder den Dingen herkomme, und wie

die Action und Paſſion in uns bey unſern Ideen zu vereinigen oder abzuſondern ſey, das wiſſen wir nicht. Aber ſollte nicht jene Action auch in vollkommner Reinheit und Einfachheit möglich ſeyn? ſollte ſie dann nicht vielleicht dasjenige, was bey uns durch den leidend empfangnen Eindruck geſchieht, erſetzen können? und beſteht nicht augenſcheinlich das eigentliche Auffaſſen, das Bewußtſeyn, das, was das Weſentlichſte in der Vorſtellung iſt, in dem activen Theile der Idee?

Da es klar iſt, daß kein Stoß, keine Bewegung von außen einen Gedanken in uns hervorbringen könnte, wenn wir nicht des Denkens fähige Weſen wären, d. h. wenn nicht eine früher vorhandne und von den Dingen verſchiedne Denkkraft in uns läge: ſo iſt alſo die Idee einer von aller äußern Einwirkung unabhängigen Action einer ſolchen Denkkraft gewiß nicht ungereimt, indem wir aus der Analogie andrer Kräfte erkennen, daß diejenigen, welche von außen erregt werden müſſen und nicht anders als zu Folge eines vorhergegangenen Reitzes thätig werden, ſo lange ſie ſchwach und unvollkommen ſind, da, wo ſie in ihrer höchſten Stärke und Lebhaftigkeit vorhanden ſind, von ſelbſt auflodern und ſich unaufgerufen äußern.

Wären die Ideen wirklich bloße Bilder und Abdrücke der Objecte, ſo würde es ſchwer zu begreifen ſeyn, wie Bilder, ohne Originale und Abdrücke, ohne vorhergegangne Eindrücke, irgendwo vorhanden ſeyn könnten. Aber die Philoſophie hat jene Meinung zerſtört. Sie zeigt uns, daß zwiſchen der Bewegung, welche die Körper in unſern ſinnlichen Werkzeugen hervorbringen, und zwiſchen den ſinnlichen Vorſtellungen, welche daraus von Körpern entſtehen, keine, uns auch nur begreifliche, viel weniger von uns beweisbare Aehnlichkeit Statt findet. Die Kraft der Seele bringt alſo die Idee hervor: nicht aus dem äußern Eindrucke, als aus einem Stoffe; (davon kann man ſich keinen Begriff machen;) ſondern auf Veranlaſſung und zu Folge deſſelben, als eine geweckte Kraft. Nach dieſer mit unſrer Vernunft am beſten übereinſtimmenden Vorſtellung bleibt es alſo noch das eigne Werk der Seele, ſich die Vorſtellung zu bilden. Es ändert auch hierin nichts, wenn man ſagt, der Eindruck von außen gebe der Seele den Stoff oder das Mannigfaltige, und die Kraft der Seele ſelbſt bringe nur die Form oder die Einheit hinein. Denn dieſes Mannigfaltige muß doch erſt wahrgenommen werden, ehe es

vereiniget werden kann. Die Wahrnehmung ſelbſt aber iſt nicht ohne eine Action möglich.

Würde das Denken in Gott, ſo wie das in uns, erſt durch gewiſſe Einwirkungen der Gegenſtände geweckt, ſo hinge es von dieſen und den Kräften derſelben ab, ob Ideen in Gott entſtehen ſollten; und das Materielle wäre alſo das Urſprüngliche oder die erſte Urſache.

Aber iſt denn ſelbſt aus der Betrachtung unſers Denkens die Folge zu ziehen, daß das Denken überhaupt abhängig ſey? Zugegeben, daß in dem Kreiſe unſrer Erfahrung keine von beyden Kräften, weder die Denkkraft noch die Bewegungskraft, ſich durch eine Action äußert, mit welcher nicht eine Paſſion verknüpft wäre: welche von beyden iſt dennoch der Unabhängigkeit näher? Bewegungen der bloß körperlichen Dinge entſtehen augenſcheinlich nicht anders, als wenn der ſich bewegende Körper von einem andern ſich bewegenden geſtoßen wird. Ob aber Gedanken nicht auch durch ſich ſelbſt entſtehen können, iſt auch nach unſern Erfahrungen zweifelhaft. Denn erſtens iſt in allen Vorſtellungen, ſelbſt den ſinnlichen, mehr Spontaneität als in Bewegungen der materiellen Dinge; und unter den Vorſtellungen iſt eine Gradation der Spon-

taneität, wo die Ideen, welche die Meditation hervorbringt, die oberſte Stelle einnehmen, auf welche dann diejenigen folgen, welche die Imagination erzeugt. Zweytens ſind wir uns der Freyheit und Moralität bewußt: dieſe führen uns ebenfalls auf eine mögliche Unabhängigkeit des Denkens.

Wir mögen aber die erſte Urſache der Dinge ſetzen, worein wir wollen, in Materie oder Geiſt; ſo müſſen wir doch immer etwas annehmen, das unſern bisherigen Erfahrungen zuwiderläuft: entweder eine Bewegung, die durch keine vorhergehende Bewegung hervorgebracht worden; oder Gedanken, die durch keine ſinnlichen Eindrücke von Gegenſtänden gewirkt ſind. Die Schwierigkeit beyder Syſteme iſt in ſo fern gleich. Es fragt ſich nur, welches von beyden iſt unſerm ganzen Gedanken-Syſteme gemäßer? Selbſt nach den undeutlichen und mangelhaften Vorſtellungen, die wir von menſchlichen Actionen und von den Actionen aller andern Dinge haben, welche von beyden eignet ſich mehr dazu, die erſte zu ſeyn: die, wodurch wir denken? oder die, wodurch ſich die Billard-Kugel bewegt? Iſt mehr urſprüngliches, unabhängiges in unſern Meditationen und Entſchließungen; oder in

den Umwälzungen eines Rades? Wo ſcheint der Anfang aller Wirkungen und Veränderungen eher hingeſetzt werden zu müſſen: in ein Weſen, das, ſo wie wir, ein Principium der Thätigkeit in ſich ſelbſt hat? oder in eines, das, ſo wie unſre Gliedmaßen, nur durch ein fremdes Principium belebt wird? Der geſunde Menſchenverſtand wird für das Erſte entſcheiden.

2.

Ein andrer ſcheinbarer Einwurf gegen den Theismus iſt folgender: „wenn man den Urſprung der Welt in einer Gottheit ſucht; ſo erklärt man die Ordnung in den Dingen aus der Ordnung in den Ideen eines gewiſſen Verſtandes: woher aber kommt wieder die Ordnung der Ideen in dieſem Verſtande? Dieß erklärt niemand. Iſt es nun nicht beſſer, gleich bey der Ordnung, die wir ſehen, ſtehen zu bleiben, als bis auf eine Ideen-Welt zurückzugehen, die wir eben ſo wenig zu erklären wiſſen?“

Ich antworte hierauf: ſobald wir vermöge der Hypotheſe des Theismus einen Geiſt und Ideen in demſelben annehmen, bedarf die Ordnung dieſer Ideen keiner weitern Erklärung. Denn eine ſolche Ordnung gehört zu dem Weſen

eines Geiſtes. Mit dem Denken iſt Ordnung, ſeiner Natur nach, verknüpft. Keine Vorſtellung, kein Gedanke iſt ohne einen gewiſſen Zuſammenhang möglich. Das Verbinden, das Zuſammenhalten iſt das Weſentliche des Geiſtes. Indem wir alſo einen Geiſt zum Urheber der Welt machen, ſo nehmen wir nicht nur Ideen an, welche den Elementen der Welt entſprechen, ſondern auch eine beſtimmte Ordnung unter dieſen Ideen.

Hume wendet zwar ein: „es giebt Materie, die in ihren Veränderungen ſehr ordentlich iſt, z. E. in der Vegetation; und es giebt Gedanken, die ſehr unordentlich ſind, wie in der Raſerey.“ Allein die Antwort darauf iſt: beyde Fälle, welche hier angeführt werden, ſind als Ausnahmen von der Regel zu betrachten; und was jene Ordnung in der Materie betrifft, ſo iſt eben dieß die Frage, ob ſie nicht in den Ideen eines Geiſtes oder doch in gewiſſen ſchon früher vorhanden geweſenen Formen oder Matricen gegründet iſt.

Wenn jemand auf die Frage, warum unter den Ideen im göttlichen Verſtande dieſe Ordnung und dieſer Zuſammenhang ſind, den wir in der Einrichtung der Welt ausgedrückt ſehen, antwor-

tet: weil dieß die Natur des Verſtandes mit ſich bringt; — und wenn der Materialiſt auf die Frage, warum in der materiellen Welt ſo viel Ordnung und Schönheit herrſche, antwortet: weil es in der Natur der Materie liegt, ſich ſo zu ſtellen; ſo iſt es nicht in gleichem Grade eine qualitas occulta, worauf ſich jeder von beyden beruft. Der Erſtere beruft ſich auf eine durch die Erfahrung bekannte Eigenſchaft des Verſtandes, der Andere auf eine durch die Erfahrung nicht bekannte Eigenſchaft der Materie. Im letztern Falle muß ich der Materie im Ganzen zuſchreiben, was ich den einzelnen Partikeln derſelben abſpreche; da doch hier das Ganze eine bloße Summe von ſolchen Partikeln iſt. Im erſtern Falle geſelle ich dem künſtlich gebauten Univerſum einen Geiſt zu, welcher dem ähnlich iſt, der die künſtlich gebauten Leiber der Menſchen und Thiere beſeelt.

Das Bedürfniß, welches Kant zum Grunde aller Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes macht, kann hier zum Maßſtabe angenommen werden, wie weit ich in Aufſuchung und Erklärung der Urſachen zurückgehen dürfe. Auf die Frage, woher dieſe Einrichtung der Welt komme; iſt die wahrſcheinlichſte Antwort: weil ein

verſtändiges Weſen ſie nach Ideen des Beſten anordnete. Wenn ich aber nun weiter gefragt werde: woher entſtanden in dieſem Weſen dieſe Ideen? ſo iſt freylich meine Weisheit zu Ende. Sollte ich aber nicht, von Wahrſcheinlichkeit geleitet, einen Schritt in Erklärung der Dinge thun dürfen, weil ich nicht noch einen weiter thun kann? Soll eine entdeckte wahre Urſache nicht richtig seyn, weil ich nicht die Urſache von dieſer Urſache einſehe?

3.

Hume wendet ferner ein: „Erklären heißt: beſondere Phänomene in allgemeine auflöſen, viele Erſcheinungen aus einer gemeinſchaftlichen Urſache herleiten. Aber einen beſondern Effekt aus einer beſondern Urſache herleiten, das erklärt nichts." Ich antworte: viele Phänomene aus einem erklären, verdient auch den Nahmen einer Erklärung. Der Theismus erklärt tauſenderley Geſtalten und Wirkungen der Materie aus einer Kraft, und zwar der einzigen, die alle umfaſſen kann, aus der Denkkraft, aus Vorſtellungen und freywilligen Entſchlüſſen.

4.

Eben das, was über die Frage, woher in Gott die Ideen und die Ordnung derſelben

kommen, geſagt worden iſt, gilt auch von der ähnlichen Frage: woher kommen die Motive für den Willen desjenigen Geiſtes, dem wir die Einrichtung der Natur zuſchreiben? Solche Motive, dergleichen wir in den Beziehungen der Dinge auf unſre Vollkommenheit und Glückſeligkeit finden, können wir allerdings in Gott nicht annehmen. Allein auch hier verläßt uns die Analogie, welcher wir beym Theismus folgen, keinesweges. Denn wir finden ja auch bey uns, und bey den edelſten, vortrefflichſten Menſchen eben am meiſten, Handlungen, die ohne Hinſicht auf äußere Bewegungsgründe, bloß um ihrer innern Güte, um ihrer ſittlichen Schönheit willen, geſchehen.

5.

„Wie wollen wir, fährt Hume fort, als ſo kurzſichtige Geſchöpfe, wiſſen, ob das Univerſum ein ſo vollkommnes Werk iſt? Kann der Bauer, welchem einer die Aeneide vorlieſt, wohl Richter ſeyn, ob ſie unter allen epiſchen Gedichten das beſte iſt. Und darf man aus der Vollkommenheit des Werkes, wenn man die Erfahrung zu Rathe zieht, auf die Vollkommenheit des Werkmeiſters ſchließen? Kann der Erbauer einer ſo

künſtlichen Maſchine als ein Schiff iſt, nicht ein mittelmäßiger Menſch ſeyn? Und woher will man wiſſen, daß nur ein Künſtler, nicht mehrere, an dieſem Werke, dem Univerſum, gebauet haben? Ueberdieß kann ich, wenn ich aus der Vollkommenheit der Welt auf die Vollkommenheit Gottes ſchließe, dieſe Vollkommenheit nur endlich und eingeſchränkt annehmen: denn ich erkenne in der Welt nur eine eingeſchränkte Vollkommenheit. Gutes und Böſes ſind in der Welt gemiſcht: wie kann ich in ihrem Urheber eine reine Güte annehmen? Bey vielen Dingen ſehe ich Zweckmäßigkeit; bey andern aber wieder das Gegentheil: wie kann ich dem Anordner derſelben einen unendlichen Verſtand beylegen?“

Ich antworte: man kann an den Theismus zwey Fragen thun, — die erſte: iſt es ein verſtändiges Weſen, oder nicht, in welchem die Einrichtung der Welt ihren Grund hat? die zweyte: wie vollkommen iſt dieſes Weſen? Die erſte Frage können wir nach überwiegender Wahrſcheinlichkeit bejahen. Die zweyte können wir im Grunde poſitiv gar nicht beantworten. Wer wollte ſich wagen, den Maßſtab der Vollkommenheit für ein Weſen zu beſtimmen,

das ſo weit über uns erhaben iſt? Aber daß jenes Weſen, das wir Gott nennen, weit, ſehr weit über uns an Macht und Kenntniſſen erhaben iſt; ſo weit, als das Univerſum in ſeiner unermeßlichen Größe und der unbegreiflichen Kleinheit ſeiner erſten Theile die Sphäre unſrer Kenntniß und unſrer Kraft überſteigt, — dieß ſehen wir ſogleich ein. Eine Verſtandeskraft, die alle wirklichen Dinge und ihre Verbindungen umfaßt und eine eben ſo weit ſich erſtreckende Macht über dieſelben müſſen wir nothwendig dem Weſen zuſchreiben, welches die Welt gebildet haben ſoll. Der Umfang dieſer beyden Vollkommenheiten kann alſo nicht durch unſre Begriffe von der Güte der Welt eingeſchränkt werden. Die Frage wäre alſo noch, ob wir das Maß ſeiner moraliſchen Vollkommenheit dem ſeiner Einſicht und Macht gleich annehmen, oder ob wir unſre Vorſtellung von dieſer genau nach der in der Welt entdeckten Zweckmäßigkeit und erreichten Glückſeligkeit abmeſſen ſollen. — Wäre jene Zweckmäßigkeit nicht in einem hohen, in die Augen fallenden Grade vorhanden; ſo würden wir gar nicht erſt auf den Gedanken von einem moraliſchen Urheber der Welt gekommen ſeyn. Aber wir finden ſie nicht durchaus; es ſind viele

Dinge und Einrichtungen in der Welt, die uns unnütz und ſchädlich ſcheinen. Sollen wir alſo der Güte des Schöpfers dieſelbe Gränze ſetzen, welche nach unſrer Einſicht das Gute und Böſe in der Welt von einander unterſcheidet?

Wir würden dieß thun können, wenn unſre Einſicht davon gründlicher und genauer wäre. Aber da wir das Gute, welches in der Welt vorhanden iſt, wozu unſer Leben ſelbſt gehört, poſitiv wiſſen, ſo ſind uns die Schranken des Guten nur dunkel bekannt: das heißt, wir wiſſen weder genau, ob das Uebel nicht bloß ſcheinbar, noch, ob es vermeidlich iſt. Von der andern Seite hingegen wiſſen wir aus der Beobachtung unſers eignen Geiſtes, daß Bosheit aus Schwäche oder Irrthum entſteht, und alſo nicht zu erwarten iſt, wo dieſe beyden Urſachen fehlen. Indem alſo von der einen Seite die deutlichſten Spuren von Wohlwollen gegen die lebendigen Weſen in der Einrichtung der Welt vorhanden ſind; von der andern uns die Größe der Welt den höchſten Begriff von der Einſicht und Macht des Urhebers derſelben giebt: ſo verbinden wir beyde Begriffe, indem wir die Güte dieſes Urhebers ſeinen beyden andern Eigenſchaften gleich annehmen. Welch eine gekünſtelte und

ſchon deßhalb unwahrſcheinliche Hypotheſe wäre es, entweder ſo viele Abwechſelungen von gutem und böſem Willen oder eine ſo mannigfaltige Modification und Einſchränkung der Güte in dem Urheber der Welt anzunehmen, als genau zu allen Abwechſelungen von anſcheinendem Guten und Böſen in der Welt paßte!

Unendlichkeit im eigentlichen Sinne iſt für uns faſt ein Wort ohne Begriff. Gott iſt ein Geiſt, der den unſrigen an Kraft und Vollkommenheit ſo weit übertrifft, als das Univerſum unſern Körper: weiter braucht unſer Begriff von ihm nicht zu gehen. Eigentliche Unendlichkeit der Vollkommenheit Gottes kann ſo wenig ſtrenge bewieſen werden, als die Einheit Gottes. Was aber die letztere betrifft, ſo iſt für uns immer nur ein Weſen, wo wir gar keinen Unterſchied unter Mehrern, die etwa vorhanden wären, wiſſen; oder einen dergleichen Unterſchied ohne allen Grund annehmen müßten.

Was von der Unendlichkeit Gottes bemerkt worden iſt, gilt auch von der Unveränderlichkeit deſſelben, wenn man ſie im vollkommenſten und ſtrengſten Sinne verſteht. Wir Menſchen können ſie unter allen Eigenſchaften Gottes am wenigſten begreifen und ſollten alſo auch in un-

ſern Behauptungen über dieſelbe am wenigſten poſitiv ſeyn. „Iſt abſolute Unveränderlichkeit in irgend einem Weſen möglich?“ und „iſt ſie eine Vollkommenheit?“ das ſind zwey Fragen, die der menſchliche Verſtand feſt zu bejahen ſich nicht anmaßen ſollte. Es giebt vielmehr ſelbſt ſtarke Gründe für eine verneinende Antwort. Auf der einen Seite iſt keine Action ohne Veränderung denkbar; auf der andern iſt der Begriff von Unvollkommenheit nur mit gewiſſen Veränderungen verbunden. In der Körperwelt ſind das diejenigen Veränderungen, die von einer Entſtehung zeugen und auf eine Deſtruction abzielen; in der Geiſterwelt ſind es diejenigen, welche vom Irrthume herkommen. Aber ob eine ſucceſſive Thätigkeit an und für ſich ſchon eine unvollkommne Thätigkeit ſey; ob die Succeſſion von der Dauer überhaupt abgeſondert werden könne; ob nicht eine Reihe von Ideen, welche das Univerſum umfaßt, aber mit den Zuſtänden deſſelben gleichſam Schritt hält, eben die möglichſt vollkommne Denkkraft anzeige: davon wiſſen wir Menſchen nichts. — Sehr viele Einwürfe aber gegen die der erſten Urſache zugeſchriebene Denkkraft werden aus dieſer ganz unbewieſenen Vorausſetzung, daß ſie ſchlechterdings unveränderlich und in je-

dem Augenblicke alles auf ein Mahl ſeyn müſſe, was ſie ihrem Weſen nach ſeyn kann, hergenommen.

Ueberhaupt kann keine Idee ſo leicht zum Atheismus führen, als die von der Unbegreiflichkeit Gottes, wenn ſie übertrieben iſt. Ein Weſen, von dem wir nichts wiſſen können, iſt für uns nicht vorhanden. Wahre Erhabenheit deſſelben kann nicht auf Unverſtändlichkeit gegründet werden.

Zu ſolchen unverſtändlichen und unerweislichen Begriffen der natürlichen Theologie, durch deren Hinwegräumung die Religion nicht verliert, ſondern gewinnt, gehört auch die allgemeine alte Vorſtellungsart von der Erhaltung der Welt.

Daß nähmlich ein exiſtirendes Ding bloß zu ſeiner Fortdauer noch die Aſſiſtenz und die Einwirkung eines fremden Weſens nöthig haben könne, iſt eine durch keine Erfahrung, durch keine Analogie gerechtfertigte Idee, — ſie iſt eben deßwegen gar nicht zu faſſen. Den Anfang vieler Dinge ſehen wir; von der Art und Weiſe, wie die Kraftäußerung ſchon vorhandner Dinge beyträgt, die, welche noch nicht, wenigſtens nicht in der beſtimmten Form vorhanden ſind, hervorzubringen, haben wir mehrere Beyſpiele: aber ſo

wie wir das Schaffen eines Stoffes nirgends gewahr werden, ſo werden wir auch durch keine einzige Beobachtung darauf geführt, daß das bloße Seyn, in ſeiner Fortdauer, als fortgeſetzte Wirkung eines andern Weſens betrachtet werden müſſe. Dem unerachtet haben die Menſchen, ebenfalls um den Begriff von Gott recht zu erhöhen und die Welt noch abhängiger von ihm zu machen, nicht nur die Erſchaffung aus Nichts, ſondern auch einen die Fortdauer des Daſeyns wirkenden immerwährenden Einfluß Gottes angenommen. Sie haben ungegründeter Weiſe gleichſam eine beſtändige Tendenz aller endlichen Dinge zum Nichts oder Nichtſeyn vorausgeſetzt, in welches dieſelben ſogleich verſinken würden, wenn nicht dieſelbe allmächtige Hand, welche ſie aus dem Nichts hervorgezogen hat, ſie unterſtützte. Die Operation, durch welche Gott dieſes thun ſollte, iſt die Erhaltung genannt worden.

Nach dieſer mir richtig ſcheinenden Erörterung, kann nun der Philoſoph dieſen Begriff als einen bloß eingebildeten und durch nichts unterſtützten unmöglich annehmen. Selbſt in dem Kantiſchen Syſteme, in welchem die Rückſicht auf moraliſche Regierung der Welt den einzigen Grund aller derjenigen Vorausſetzungen abgiebt,

aus welchen die natürliche Theologie beſteht, iſt die Erhaltung der Welt, als eine von der Regierung derſelben verſchiedne Wirkung des höchſten Weſens, eine überflüſſige, mit dem Uebrigen nicht zuſammenhängende Idee.

6.

Der Beweis für die Exiſtenz Gottes wird in Hume's Geſprächen über natürliche Religion ſehr treffend mit den Gründen für das Copernikaniſche Weltſyſtem verglichen. Wir haben nähmlich erſtens die kreisförmige Bewegung im kleinen kennen gelernt und extendiren dieſelbe auf die Erde, deren Bewegung wir nicht empfinden, um ähnlicher Effecte willen. Und da zweytens mehrere ſolche Analogien zwiſchen kleinen Bewegungen, die wir beobachten können, und den größern, die wir bey den Weltkörpern vorausſetzen, vorhanden ſind: ſo nehmen wir unter denſelben diejenige als die wahre an, welche die vollkommenſte nnd einfachſte zugleich iſt. Eben ſo vergleichen wir die Entſtehungsarten kleiner einzelnen Dinge, wovon wir Erfahrung haben, mit der Entſtehungsart der Welt, und ziehen die durch abſichtliche Bildung vor, weil die Umſtände und Reſultate einer ſolchen, die wir aus

den menſchlichen Kunſtwerken kennen, am beſten auf die Beſchaffenheit der Welt paßt.

Hume ſagt jedoch: „der Unterſchied zwiſchen beyden iſt doppelt. Erſtens, es giebt viele Weltkörper; unſre Hypotheſe in Abſicht des einen, der Erde, kann alſo durch das, was wir bey den andern wahrnehmen, beſtätiget werden. Die Runde der Erde und die Bewegung derſelben um ihre Axe werden dadurch viel evidenter, daß der Mond und die Sonne runde Körper ſind und ſich um ihre Axen ſchwingen. Das Univerſum iſt hingegen nur ein Einziges; und nichts, was wir in Abſicht deſſelben behaupten, kann durch ähnliche Beyſpiele unterſtützt werden. Zweytens, der Abſtand zwiſchen denjenigen Körpern, deren Bewegung wir mit unſern Sinnen unterſuchen können, und den Himmels-Körpern iſt nicht ſo groß, als der zwiſchen dem Menſchen und dem Univerſum."

Das Erſte iſt wahr. Die Beſorgniß, ſich geirrt zu haben, wird allerdings beſſer gehoben, wenn man ſein Räſonnement durch Anwendung auf mehrere gleiche Gegenſtände beſtätiget findet. Aber das Räſonnement bleibt immer daſſelbe und iſt von gleicher Kraft.

Der Abſtand aber zwiſchen uns ſelbſt und dem Univerſum iſt der der Größe. Dieſer kann freylich die Imagination in Verwirrung ſetzen; allein der Verſtand erkennt doch, daß eine größere Vielheit die Beſchaffenheiten der Dinge und die Grundſätze, die in Abſicht ihrer gelten, nicht verändert.

Die größte Schwierigkeit in Bildung jener Analogie bey dem Beweiſe für das Daſeyn Gottes liegt darin, daß wir unſre eigne Seele und Denkkraft zu wenig kennen.

7.

„Es iſt ſehr gewagt, ſchreibt Hume, die Entſtehung eines unermeßlichen Ganzen aus einer Kraft zu erklären, die wir nur in einigen wenigen kleinen Theilen des Ganzen finden und deren Wirkungskreis in demſelben ſehr enge iſt.“ Wir können antworten: erſtens, die Anzahl derjenigen Theile des Univerſums, welche Denkkraft haben, iſt nicht ſo klein und ihr Wirkungskreis nicht enge. Zum andern: wenn ihrer auch wenige wären, ſo ſind ſie doch ſehr wichtige Theile; weil mehr Urſachen zu ihrer Erhaltung, Fortpflanzung und beſonders zur Ausbildung ihrer denkenden Kräfte zuſammenfließen, als zur

Hervorbringung, Erhaltung und Entwickelung irgend eines andern gleich großen Theiles ſich vereinigen, und weil auch hinwiederum dieſe Geſchöpfe, nach Verhältniß ihrer räumlichen Kleinheit, viel mehr in der Natur verändern, als alle andern Geſchöpfe gleicher Größe.

Eben dieſe doppelte Convenienz, daß eine künſtliche Ordnung in der Welt vorhanden iſt, welche ſich als Wirkung und als Urſache, als hervorgebracht und hervorbringend, näher und deutlicher auf etwas geiſtiges und lebendiges bezieht, als auf irgend eine andre Sache, eben dieſe macht es wahrſcheinlich, daß dieſe Beziehung wirklich in den Dingen liege und ihnen nicht etwa von uns angedichtet werde. Der Theiſt erklärt freylich den Urſprung der Welt aus einer Kraft, die nur einem kleinen Theile der Welt zukommt; aber aus der Kraft desjenigen Theiles, um deſſentwillen alle andern gemacht zu ſeyn ſcheinen.

„Wer kennt, fährt Hume fort, alle übrigen Kräfte der Natur, außer dem Denken? und wie weit unbekannter müſſen uns nicht dieſe Kräfte ſeyn, die bey der Bildung der Welt gewirkt haben?“

Aber ein Syſtem, oder eine Hypotheſe, welche Menſchen machen, muß nothwendig auf Begriffe gegründet ſeyn, welche der Menſch hat. Die Möglichkeit, daß es andre noch ganz unbekannte Dinge gebe, die, wüßten wir ſie, unſer Syſtem ganz abändern würden, kann uns nicht abhalten, dasjenige, für welches wir in den uns bekannten Dingen Gründe finden, anzunehmen, ſobald eine gänzliche Zurückhaltung unſers Urtheils unmöglich iſt. Und das iſt der Fall bey der Meinung von dem Urſprunge der Dinge.

8.

„Heſiodus, könnte einer noch mit Hume einwenden, erklärt den Urſprung der Welt, indem er viele tauſend Götter einander erzeugen und urſprünglich aus dem Chaos entſtehen läßt. Wir lachen darüber, weil es ja eine eben ſo gute Erklärung wäre, die Welt unmittelbar aus dem Chaos entſtehen zu laſſen. Aber was thut der Theismus? er vereinigt dieſe Tauſende von Gottheiten in eine Einzige. Wird er dadurch vernünftiger? Iſt er nicht immer auch eine überflüſſige Hypotheſe, da doch die Frage: warum iſt Gott? woher hat dieſer ſeinen Urſprung? nicht beantwortet werden kann.“

Ich antworte: Heſiodus und alle Theogonien des Heidenthums zeigen, daß es dem Menſchen unmöglich iſt, ſich für das einzige vernünftige Weſen im Univerſum anzunehmen; daß er den Urſprung der Form und der Einrichtung des Univerſums von ſolchen Weſen herleitet, und, indem er ſich bey dieſem Begriffe mehr als bey einer bloßen materiellen Welt beruhiget findet, die weitere Frage, woher dieſe vernünftigen Weſen, die Vorſteher der Welt, ihren Urſprung haben, entweder unbeantwortet läßt, oder auf eine ungereimte Art beantwortet. Abhängigkeit der Materie von einem höchſten Geiſte, das iſt es, was der Theismus zu behaupten hat. Wer mehr wiſſen will, verfällt in Thorheiten. Die Vereinfachung dieſes Begriffes, d. h. die Lehre von der Einheit Gottes hat denſelben geſteuert. Sobald man eine Vielheit annimmt, ſo muß man Unterſchiede annehmen: ſolche Unterſchiede muß man hier erdichten. Das iſt die eigentliche Thorheit der Theogonien.

9.

„Alle Vorſtellungen, hat man endlich geſagt, die wir uns von Gott machen, haben das Gepräge des menſchlichen Geiſtes, und verändern

ſich mit ihm. Der erſte rohe ſinnliche Menſch ſieht einen Gott in jedem Baume, beſonders im Ungewitter, im Sturme, in allem, was ihm fürchterlich iſt; — in großen Felsmaſſen, in Strömen, im Ocean, in allem, was ſeine Sinne füllt. Wird die Sinnlichkeit feiner, ſo entſtehen Najaden, Grazien, Venus und Minerva, jede mit gewiſſen eigenthümlichen Reitzen und Vorzügen begabt. Die Natur wird mit Gottheiten bevölkert, welche die verſchiednen Eigenſchaften der Schönheit haben, die der Menſch in den Dingen der Welt bemerkt: welche Bedürfniſſe und Leidenſchaften haben und Handlungen thun, wie ſie der Menſch ſelbſt hat und thut, nachdem er von den Objecten mannigfaltiger gerührt worden iſt. Dieſe ſinnlichen Gottheiten, welche lieben, haſſen, ſcherzen, zanken, wie wir, werden immer geiſtiger, ſo wie die Vernunft im Menſchen ſelbſt ſich ausbildet. Die Venus Urania tritt an die Stelle der Wolluſt-Göttinn, Apollo wird der Vorſteher der Harmonie; alle Götter bekommen ein geiſtiges Departement. Zu gleicher Zeit werden ihrer weniger. Man findet Beziehungen und Verwandtſchaften unter ihnen, oder unter den Gegenſtänden, welchen ſie vorſtehen: darum ſchmelzen

Diana und Lucina, Pallas und Minerva in eins zuſammen. Endlich geht die Abſtraction ſo weit, daß man nur einen einzigen Gott bildet und ihm die Eigenſchaften und Verrichtungen aller ſpeciellern Gottheiten, aber eben nur von dem Sinnlichen entkleidet, beylegt. So entſtand der Gott der Philoſophen. Auf eine andre Weiſe waren die Juden zu dieſem Begriffe gekommen. Dieſes Volk, das in ſeinen Empfindungen grob, aber zu Abſtractionen ſehr geneigt war, brachte zuerſt die dogmatiſche Theologie in die Welt. Von ihnen pflanzte ſie ſich auf die Chriſten fort. Die Vermiſchung von Barbarey in den Empfindungen mit der größten Abgezogenheit in theologiſchen Begriffen und Meinungen macht den eignen Charakter des Mittelalters aus. Mit der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften reinigte ſich dann von neuem der Begriff von Gott. — Dieſe Geſchichte zeigt uns alſo, daß das Weſen, welches wir Gott nennen, nur eine Fiction des menſchlichen Geiſtes iſt, und ſich nach den Geſetzen und Veränderungen deſſelben richtet. Iſt dieß nicht ein ſtarkes Argument gegen die Realität eines ſolchen Weſens?“

Ich antworte mit einer gleichen Geſchichte. Die Begriffe, welche ſich die Menſchen im höchſten Alterthume von der Geſtalt der Erde machten, waren ebenfalls nichts, als eine Fiction, gebildet aus den wenigen Datis, die ſie wirklich kannten, nach den Geſetzen des Denkens auf ihrer Stufe der Cultur. Sie ſtellten ſich das bewohnte Land als eine von einem großen Strome umfloßne, von Oſten nach Weſten lange, von Süden nach Norden ſchmale Fläche vor. Aus dieſer Fiction floß eine andre, ſo wie ſie neue Data ſammelten, oder beſſer räſonniren lernten. Immer war es aber nur ihr Werk, das Erzeugniß ihres Kopfes, wenn ſie ſich die Erde als eine Kugel u. dgl. vorſtellten, Afrika als umſchiffbar annahmen und erwarteten, daß, wenn ſie immer nach Weſten ſchifften, ſie endlich nach dem äußerſten Oſten, an Indiens öſtliche Gränze, gelangen müßten. So weit war Ptolemäus. — In allen dieſen Räſonnements hatten ſie die eigentliche Sphäre der Erfahrung überſchritten, und hatten jedes Mahl nach Maßgebung der Regeln zu denken, die in ihrem Geiſte lagen und bloß ſubjectiv waren, ſich die Natur gebildet. Aber ſiehe da, als es den Menſchen gelang, mit eignen Augen zu ſehen, was ſie vor-

her vermuthet hatten; ſo fanden ſie objectiv die Ideen wahr, welche bloß aus ſubjectiven Urſachen, d. h. zu Folge der Geſetze des Denkens und Schließens in ihnen entſtanden waren. Die Erde zeigte ſich wirklich rund, und ſie kamen, durch eine immer weiter und weiter fortgeſetzte Fahrt gegen Weſten, wirklich nach Oſtindien.

Alſo folgt nicht, eine Idee, die urſprünglich aus der Natur des Kopfes und Herzens der Menſchen entſteht und ſich nach dem Maße abändert, als der Menſch ſelbſt anders und anders denken und empfinden lernt, — eine ſolche Idee iſt ſchimäriſch. Es folgt nur, daß eine ſolche Idee um ſo mehr wahr ſey, je mehr der Menſch ſich der höchſten und vollkommenſten Ausbildung ſeiner ſelbſt nähert.

---

Folgendes wären dann kurz zuſammengefaßt die Reſultate der bisher angeſtellten Vergleichung zwiſchen den Schwierigkeiten des Theismus und denjenigen, welche ſich bey den andern Syſtemen finden.

1. Weiter können wir nicht kommen und weiter brauchen wir auch nicht zu kommen, als zu der Ueberzeugung: es iſt ein ver-

ſtändiges Weſen, mächtig und voll⸗kommen, wie die Welt iſt, von wel⸗chem der Bau und die Regierung der⸗ſelben abhängen. Wie vollkommen dieſes ſey, wie es denke, wie es die Welt gebildet habe, — können wir freylich nicht zu wiſſen verlangen. Iſt aber jene Ueberzeugung deßwe⸗gen zu verwerfen; oder einer völligen Abwei⸗ſung der Frage gleich zu ſchätzen?

2. Der Mechanismus führt auf bloße qualitates occultas; der Theismus auf eine Kraft, welche ich kenne, und von der ich weiß, daß ſie da iſt.

3. Der Theismus gründet ſich auf Analogien, die zwar nicht ganz vollkommen ſind, und de⸗ren Gränzen man nicht genau weiß, der Mechanismus aber auf gar keine.

---

# Ueber das theologiſche Syſtem des Spinoza.

## Ein Nachtrag zu der Abhandlung über das Daſeyn Gottes.

So weit ich in Spinoza's metaphyſiſche Dunkelheit habe eindringen können, ſo iſt ſeine Idee von der einzigen Subſtanz, welche alle Dinge als veränderliche Modificationen eines unveränderlichen und ewigen Weſens in ſich faßt, aus folgender Gedankenreihe entſprungen. Es zeigt ſich dabey, daß den abſtrakteſten Speculationen, und die nach der Anmaßung ihres Autors und nach ſeiner eignen Meinung a priori ſind, immer ſinnliche wahre oder Schein-Beobachtungen zum Grunde liegen.

Die Welt, ſagte vielleicht Spinoza zu ſich ſelbſt, ſcheint zwar aus unendlich vielen einzelnen Dingen zu beſtehen. Dieſe Dinge ſcheinen zu entſtehen und unterzugehen. Beydes aber

ſcheinet nur ſo. — Denn warum betrachten wir einen Menſchen, ein Thier, einen Baum, oder irgend etwas als ein einzelnes Ding? Weil wir es glauben von dem daſſelbe umgebenden abſondern zu können; und weil es eine eigenthümliche Form hat, welche wir das Weſen deſſelben nennen. Aber was das Erſte betrifft; ſo iſt ja die Abſonderung bloß ſcheinbar. Es giebt kein Vacuum: alle dieſe vermeinten beſondern Dinge machen ein zuſammenhängendes Continuum aus. Wenn wir ein Ganzes theilen und die Theile von einander trennen, ſo bewegen wir im Grunde nur dieſelben. Aber der Zwiſchenraum iſt nachher, ſo gut wie vorher, mit Materie angefüllt. Nur unſre Sinne oder unſre Denkkraft macht die Trennung: in den Dingen ſelbſt hebt keine Veränderung den unmittelbaren Zuſammenhang des Ganzen auf. Kein Theil, kein Ding macht alſo ein Ganzes für ſich aus. Wie man ſich in der Geometrie den Raum vorſtellt, ſo ſind die Dinge ſelbſt. — Ein unendliches Ganzes, in welchem wir uns ſelbſt, nach unſrer Faſſungskraft, gewiſſe Schranken erdichten, um eine Vorſtellung zu haben. — Was zweytens die eigenthümlichen Formen, durch welche wir Dinge als Einzelne, als Ganze und

als verſchieden dem Weſen nach betrachten, ſo wie auch das Entſtehen und Vergehen derſelben anbetrifft; ſo erhellet bey genauerer Betrachtung, daß die Elemente, das, was in den Dingen das Weſentliche iſt, weder bey dem Entſtehen der Individuen, als der Menſchen und Thiere, entſtehen, noch bey dem Untergange derſelben untergehen, ſondern ewig und unveränderlich bleiben. — Dieſe Formen, welche nur locale Anordnungen ſind, die unſre Sinne verſchiedentlich afficiren, ſind in den Dingen ſelbſt nichts, was ihr Weſen afficirt. So unendlich alſo in Ausdehnung das iſt, was in der Welt das Weſentliche, die Subſtanz iſt; ſo ewig und unveränderlich iſt es auch. Nur die Formen, in welche ſich dieſe erſte Materie modificiren kann, ſind mannigfaltig, entſtehen und vergehen; und dieſe nennen wir, der Schwäche unſrer Sinne und unſrer Faſſungskraft wegen, beſondere Dinge. So wie alſo die ſcheinbare Mannigfaltigkeit der Dinge die Einheit des Subſtantiellen, das ſich in ihnen auf ſo mannigfaltige Art ausbildet, nicht aufhebt: ſo hebt die Veränderlichkeit dieſer Formen die Ewigkeit und Nothwendigkeit der zum Grunde liegenden Subſtanz nicht auf; wie Wellen, verſchiedentlich geſtaltet, aus dem Waſſer

des Meeres entſtehen und in dieſes zurückfallen, indeß der Ocean ſelbſt immer derſelbe bleibt. Dieſe Subſtanz aber, die allen abwechſelnden Formen der ſcheinbaren Körper ſucceſſiv zum Grunde liegt, liegt auch bey denjenigen Formen zum Grunde, welche ein Denken und Wollen zu ihrem Effect haben. Die Möglichkeit, ſich zum Denken und Wollen in unendlich viele Formen auszubilden, liegt eben ſo wohl in dieſer einfachen Subſtanz, als die Möglichkeit, ſich in alle Figuren, der Ausdehnung nach, auszubilden. Und dieß, und nichts weiter will Spinoza ſagen, wenn er ſeiner einzigen Subſtanz ein unendliches Denken zuſchreibt. Er verbarg ſich dadurch entweder vor Andern, oder vor ſich ſelbſt: er ſchien von dem gemeinen, und in der That von dem einzig möglichen Begriff eines Gottes, „daß er ein verſtändiges Weſen ſey," weniger abzuweichen. Im Grunde aber iſt es der pure Materialismus. Denn dieſer lehrt auch, daß ſich die todte Materie in eine Form bilden könne, mit welcher das Denken verbunden iſt. — Alſo das ewige Daſeyn der Körper-Elemente, bey allen Deſtructionen der einzelnen Dinge; die immer neuen Entſtehungen aus ebendenſelben Elementen, welche nur ſcheinbar ſich vereinigen und

trennen; endlich das Volle in der Körperwelt und die Unzertrennlichkeit und das Aneinanderhängen aller Dinge in der Welt, troz der Abſonderung, die wir unter ihnen machen, und die nur idealiſch iſt; — dieß waren die Fundamente von dem Syſteme des Spinoza.

Von einer andern Seite betrachtet, erhellet daſſelbe vielleicht noch deutlicher. Allen den Eigenſchaften einzelner Dinge, durch welche wir ſie unterſcheiden, liegen immer wieder andre höhere, als Urſachen, zum Grunde. So liegt eine gewiſſe Organiſation dem Denken zum Grunde. Aber alle Eigenſchaften haben endlich den Grund im Daſeyn. Das Seyn, welches allem und immer zukommt, — dem Allen, welches ſich zur Hervorbringung ſo vieler Geſtalten und dadurch zur Hervorbringung aller beſondern Eigenſchaften wirkſam beweiſt, — iſt alſo die einzige Eigenſchaft, das einzige Prädicat der noch durch keine beſtimmte Form für uns ausgezeichneten Materie. Dieſe in einem äußerſt metaphyſiſchen Kopfe allein haltbare Idee, ſich das bloße Daſeyn als dasjenige vorzuſtellen, was das Urweſen der Dinge erſchöpfe, und aus welchem jede ſpeciellere Eigenſchaft als eine Modification entſpringe, war in der That die Idee des Spi-

noza, — und Herder hat dieſelbe gefaßt. Aber wie er ſie billigen konnte, begreife ich nicht. Sie iſt im höchſten Grade unverſtändlich. Und daß ſie auch von ihrem Urheber ſelbſt nicht verſtanden wurde, zeigt ſich daraus, daß er nach andern Aeußerungen Daſeyn mit Kraft verwechſelte. Er hat zwar ſein Ausdrücken, ein andres Wort für Hervorbringen, gefliſſentlich gewählt, um den ſonſt einleuchtenden Widerſpruch unter ſeinen Behauptungen zu verſtecken. Aber an einem andern Orte giebt er ausdrücklich das Nichtſeyn für ein Unvermögen und das Seyn für ein Vermögen aus; da nähmlich, wo er ſchließt, daß das Unendliche ſeyn müſſe, weil es ſonſt unvermögend und eingeſchränkt wäre. An dieſem Orte alſo zeigt ſich deutlich, daß er ſich bey dem bloßen Daſeyn, wodurch er das Weſen der Subſtanz bezeichnete, doch insgeheim Kraft dachte; und alſo in ſein ganz abſtractes metaphyſiſches Weſen der erſten und einzigen Subſtanz wieder eine neue Eigenſchaft hineinlegte, die er nur aus der Analogie und Vergleichung der einzelnen Dinge und Phänomene in der Natur kennen konnte.

Der Satz, wo es am deutlichſten iſt, daß die Lehre von dem Plenum, oder daß es nichts Lee-

tes in der Natur gebe, in Spinoza die Idee von abſoluten nothwendigem Zuſammenhange, und dadurch endlich die von der Einheit des Weltalls hervorgebracht hat, iſt am deutlichſten in dem Scholion zur funfzehnten Propoſition des erſten Theiles ſeiner Ethik enthalten, wo er unter andern ſagt: Cum igitur vacuum in natura non detur; sed omnes partes ita concurrere debeant, ne detur vacuum: sequitur hinc etiam, easdem non posse realiter distingui. In eben dieſem Scholion iſt es deutlicher, als anderswo, ausgedrückt, daß die Ewigkeit und Unendlichkeit der einigen Subſtanz, (welche Subſtanz nichts als das Subſtratum der Formen der Körper iſt,) eine, aus der Beobachtung der Unveränderlichkeit der Grundſtoffe bey allen Zerſtörungen einzelner Körper entſprungene, Idee iſt. Er ſagt: Aqua, quatenus aqua, generatur et corrumpitur; at quatenus substantia, nec generatur nec corrumpitur.

Ferner, daß er ſeiner einigen Subſtanz eigentlich kein andres Weſen zuſchreibt, als das Daſeyn, ohne alle weitere Beſtimmung, — und er dergleichen genauere Beſtimmungen eben für diejenigen Modificationen hält, durch welche ſich dieſe Subſtanz in den endlichen Dingen hervor-

bringt, oder nach einem verſtändlichern Ausdrucke, ſie hervorbringt; iſt am deutlichſten in der zwanzigſten Propoſition ausgedrückt. Sie heißt: Dei existentia ejusque essentia unum et idem sunt.

---

Wenn wir den Probierſtein aller metaphyſiſchen Begriffe und Ausdrücke, die Auflöſung derſelben bis auf die einfachſten Ideen, aus welchen ſie zuſammengeſetzt ſind, oder die Erforſchung ihres Urſprungs zu Hülfe nehmen: ſo finden wir, daß Spinoza das Verhältniß der Welt zu Gott ſo gut durch einen metaphoriſchen Ausdruck bezeichnet, als die Theiſten. Er ſagt, das Weſen Gottes und deſſen Eigenſchaften drücken ſich in den mannigfaltigen Formen der Dinge aus. Der Theiſt ſagt: die Kraft Gottes wirkt dieſe Formen oder bringt ſie hervor. Ich nenne beyde metaphoriſch, in ſo fern ſie urſprünglich zur Bezeichnung beſonderer ſinnlicher Erfahrungen beſtimmt waren und von denſelben, gewiſſer Analogien wegen, auf einen nicht erfahrnen Gegenſtand, den Urſprung der Welt, oder die Beziehung der gegenwärtigen Einrichtung aller Dinge auf die erſten Urſachen übergetragen worden ſind.

Aber der Spinoziſtiſche Ausdruck iſt in einem weit höhern Grade metaphoriſch, als der gemeine: denn er iſt von einer ſpeciellern Thatſache und von einer ganz ſinnlichen hergenommen; da man hingegen bey jenem ſchon von einem abſtracten Begriffe ausgeht, der mehrere Facta, die Entſtehung von Dingen betreffend, unter ſich begreift. Das Ausdrücken iſt eine beſondere Species des Hervorbringens einer Form. Es iſt urſprünglich das Hervorbringen durch Anwendung einer ſchon exiſtirenden Form auf eine weiche Materie, welche durch den Druck ſich derſelben anſchmiegt, und dadurch ſelbſt eine ähnliche Form annimmt. Es wird alsdann allgemeiner gemacht zur Bezeichnung der Hervorbringung einer Form, durch unmittelbare Einwirkung der Form eines andern Dinges, wodurch die erſtere der letztern ähnlich, oder doch zur Darlegung derſelben geſchickt wird. So ſagen wir, daß die Leidenſchaften des Gemüths ſich durch die Mienen des Geſichts, Wehmuth durch Thränen ausdrücken. Die Leidenſchaften ſind eine gewiſſe Form, ein beſtimmter Gemüthszuſtand der Seele. Dieſer wirkt unmittelbar auf den Körper, und bringt in ihm Bewegungen und Formen hervor, welche mit jenem Ge-

müthszuſtande eine gewiſſe Aehnlichkeit haben, oder doch dazu dienen, ihn zu erkennen.

Dieſe beſtimmte und ſo ſpecielle Art des Entſtehens und Hervorbringens auf die Entſtehung der Welt und das Verhältniß der erſten Urſachen gegen ihren jetzigen Zuſtand, oder auf die von dem menſchlichen Geſchlechte wahrgenommenen ſucceſſiven Zuſtände anzuwenden, iſt ſchon deßwegen fehlerhaft, weil ſie ſo ſpeciell iſt, und man alſo bey unſrer geringen Kenntniß von dem Ganzen der Welt, weit weniger im Stande iſt, die Richtigkeit und Schicklichkeit einer ſolchen Anwendung zu unterſuchen. Läßt man das Specielle weg, welches die Hervorbringung einer Form durch Eindrückung einer andern, — wobey eine Aehnlichkeit zwiſchen der eingedrückten und ausgedrückten Form vorausgeſetzt wird, — von jeder andern Verurſachung einer gewiſſen Geſtalt oder eines gewiſſen Zuſtandes unterſcheidet: ſo hat man keinen Nutzen davon, einen ſo concreten, unverſtändlichern Ausdruck, anſtatt eines abſtracten geläufigern, mit dem er doch ungefähr gleich viel ſagt, zu vertauſchen. Behält man aber das Eigenthümliche der Idee des Ausdrückens aus den Fällen bey, wo dieſe Idee zuerſt wahrgenommen und mit einem Worte be-

zeichnet worden; ſo muß man die Anwendung davon auf die Welt viel ungereimter, und der menſchlichen Vernunft viel unmöglicher finden, als die Anwendung des Begriffs von Hervorbringen. Denn wenn meine Kenntniß des Univerſums nicht einmahl ſo weit reicht, eine Verurſachung mit Gewißheit anzunehmen; welchen Grund kann meine Vernunft wohl haben, eine ſo detaillirte Verurſachung anzunehmen? woher weiß ſie, daß eine urſprüngliche Form eines Weſens vorangegangen, und dieſe durch ihr bloßes Daſeyn, (aber doch durch ein actives Daſeyn, wie der Druck auch eine Action iſt,) den einzelnen Dingen ihre Form gegeben? daß dieſe Form mit jener urſprünglichen, eine Aehnlichkeit habe, und dieſelbe auf gewiſſe Weiſe im Bilde darſtelle? Iſt nicht mitten unter dieſer Verflechtung der Begriffe die Idee des Hervorbringens verſteckt? Sind die ſpecielleren Zuſätze, durch welche dieſe beſondre Art des Hervorbringens determinirt werden muß, wenn nicht Ausdruck ein leeres Wort ſeyn ſoll, auf irgend eine Art deutlich zu machen oder zu beweiſen? Und kann man alſo einem Syſteme einen ſo großen Rang einräumen, das die bekannten Begriffe, mit welchen man unzufrieden war, nur mit neuen unbewieſenen Zuſätzen, auf eine noch dunklere Art wiederhohlt? Machen, Hervorbringen, Handeln das ſind wenigſtens allgemeine Facta, die, bey der großen Armuth unſrer Kenntniſſe vom Ganzen der Welt, eher auf den Urſprung derſelben anwendbar ſind.

II.

# Ueber die öffentliche Meinung.

Aus Frankreich, von wo uns ſo manches Gute und Böſe zugeführt worden iſt, ſtammen auch der Begriff und das Wort **öffentliche Meinung** (opinion publique) her.

Nicht daß die Franzoſen, im eigentlichen Verſtande, Erfinder davon ſeyn könnten. Wie wäre es möglich, daß eine Sache, die zu allen Zeiten vorhanden geweſen iſt, und die ſo offenbar vor Augen liegt, erſt ſo ſpät und von einer einzigen Nation wäre bemerkt und ausgedrückt worden? — Die Meinung, worin viele Menſchen übereinſtimmen, noch mehr die, welche dem größten Theile der Bürger eines Staats gemeinſchaftlich iſt, hat von je her eine gewiſſe Gewalt geäußert, die Denkungsart der übrigen zu leiten. Man hat alſo auch, mehr oder weniger, auf dieſe Uebereinſtimmung aufmerkſam werden, und ihr irgend einen Nahmen geben müſſen, um davon reden zu können. Aber das

neue Epithet, öffentlich, mit welchem zu unſrer Zeit das, was ehedem gemeine oder herrſchende Meinung hieß, bezeichnet wird, — ein Epithet, wodurch der Gegenſtand mit allem dem, was öffentlich iſt, das heißt, was zur Regierung des Staats, oder der öffentlichen Sache gehört, in nähere Verbindung zu treten ſcheint, die Eigenthümlichkeit dieſes Ausdrucks, als eines Kunſtworts, wodurch die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand mehr hingezogen wird; — endlich die mit dieſem Ausdrucke zugleich entſtandne Gewohnheit, die öffentliche Meinung als ein unſichtbares Weſen von großer Wirkſamkeit zu betrachten, und ſie mit unter die verborgnen Mächte zu zählen, welche die Welt regieren: das iſt es, was wir in franzöſiſchen Schriftſtellern zuerſt finden, und was aus denſelben in die unſrigen übergegangen iſt. Beſonders hat ſeit dem Anfange der Revolution, und ſchon zu der Zeit, als ſie vorbereitet wurde, die öffentliche Meinung in den Reden und Schriften derer, welche an ihr thätigen Antheil nahmen, eine große Rolle geſpielt. Wenn dieſe Freunde der Revolution weder den Urſprung derſelben aus den bekannten Thatſachen zu erklären, noch ihre Schritte nach denſelben zu rechtfertigen wiſſen,

ſo nehmen ſie zu der öffentlichen Meinung, als einer Qualitas occulta, die alles erklären, — und einer höhern Macht, die alles entſchuldigen kann, ihre Zuflucht. — Nach ihnen war es die in den Gemüthern der Franzoſen ſtillſchweigend und allmählig vorgegangne Veränderung der Begriffe und Meinungen, welche die ſichtbaren und plötzlichen Veränderungen ihrer Verfaſſung vorbereitet hatte. Die öffentliche Meinung, behaupten ſie, habe die Repräſentanten des Franzöſiſchen Volks regiert, auch dann, wenn ſie ihre Vollmachten und Aufträge augenſcheinlich überſchritten haben. Ja in einem Aufſatze, den man für den letzten unſers unglücklichen Forſters ausgiebt, wird behauptet, daß, durch alle Perioden, welche die Revolution durchgegangen iſt, und in welchen ſie nach der Reihe ihre eignen frühern Werke und deren Baumeiſter zu Grunde gerichtet hat, ſo wie ſie damit anfing, die alte Verfaſſung des Reichs und deren Vertheidiger zu ſtürzen, — ſie immer der öffentlichen Meinung nachgefolgt ſey: woher es auch komme, daß ſie bisher unaufhaltſam und unwiderſtehlich geweſen ſey.

Es iſt alſo wohl der Mühe werth, zu unterſuchen, ob hinter dieſem neuen Ausdrucke, der

durch ſeine Anwendung ſo bedeutend geworden iſt, etwas wirkliches ſtecke. Es iſt der Mühe werth, den Begriff, der mit den Wörtern öffentliche Meinung verbunden ſeyn ſoll, zu entwickeln und zu ſehen, ob die Sache, welche ſie bezeichnen, wirklich etwas ſo ehrwürdiges und zugleich ſo mächtiges ſey, als diejenigen behaupten, welche die größten Zerſtörungen, ſo wie die größten Verbeſſerungen in der menſchlichen Geſellſchaft, daraus herleiten zu können glauben.

Oeffentliche Meinung in dem Sinne der Erfinder dieſes Ausdruckes, und derjenigen franzöſiſchen Schriftſteller, welche ſich ſelbſt am beſten verſtehn, iſt die Uebereinſtimmung vieler, oder des größten Theils der Bürger eines Staats in Urtheilen, die jeder einzelne, zu Folge ſeines eignen Nachdenkens, oder ſeiner Erfahrungen über einen Gegenſtand, gefällt hat.

Ich ſage, die Urtheile, deren Uebereinſtimmung eine öffentliche Meinung ausmachen ſoll, müſſen von den einzelnen Perſonen, — von jeder für ſich, unabhängig und ohne Einfluß von den übrigen, gefällt worden ſeyn. Auf alle, welche die gemeinſchaftliche Meinnng hägen, muß die Sache an ſich den nähmlichen Eindruck gemacht; jeder muß ſie nach ſeinen Geiſtesanlagen

und aus ſeinem Standpuncte betrachtet, und gleichförmig mit den übrigen befunden haben. — Denn öffentliche Meinung ſoll nicht mit Herkommen, Gewohnheit und den Folgen der Erziehung einerley ſeyn; ſie ſoll nicht die Uebereinſtimmung bedeuten, welche die Geſetze und die eingeführte Religion in der Denkungsart einer Nation, oder die, welche der Einfluß eines mächti en, oder beredten Mannes bey einer Partey hervorgebracht hat. Da, wo nur ein Menſch denkt und urtheilt und die übrigen ihm aufs Wort glauben, oder vielleicht bloß ſeinen Worten nachbethen, — da, wo gewiſſe Begriffe, ununterſucht, von Aeltern auf Kinder fortgepflanzt und durch beſtändige Wiederhohlungen jeder neuen Generation eingeprägt werden, da, wo Verabredungen oder Zwang Einſtimmigkeit hervorbringen: da iſt keine öffentliche Meinung; — denn es iſt nichts vorhanden, was Meinung heißen könnte, — die immer vorausſetzet, daß der Menſch, der ſie hägt, ſeiner eignen Natur, und den Eindrücken, welche die Dinge auf ihn machen, in ſeinem Urtheile folge.

Daß es aber ſehr wohl möglich ſey, daß Menſchen, die nichts von einander wiſſen, die

ſich nicht mit einander verabredet haben, und die unter keinem gemeinſchaftlichen Einfluſſe des Anſehns ſtehen, doch von ſelbſt in ihren Urtheilen über gewiſſe Gegenſtände übereinſtimmen: daran läßt uns die Natur der Wahrheit, ſo wie die Natur des menſchlichen Geiſtes, nicht zweifeln. Beyde müſſen ſich, ſobald der menſchliche Geiſt hinreichend entwickelt iſt, und die Natur der Dinge gehörig beachtet wird, zur Hervorbringung gemeinſchaftlicher Begriffe und Ueberzeugungen von ſelbſt vereinigen. Und daß eine ſolche unverabredete, durch die Natur der Sache bewirkte Uebereinſtimmung in den Meinungen vieler Menſchen, von großer Wirkſamkeit ſey, diejenigen Operationen zu unterſtützen, und diejenigen Veränderungen in Staat und Kirche zu befördern, die mit ihnen zuſammenhängen, das iſt aus Gründen eben ſo einleuchtend, als aus Thatſachen der Geſchichte.

Da, wo, ohne durch Anſehen, Machinationen oder Beſtechungen gleichförmig geleitet worden zu ſeyn, viele Menſchen in ihren Meinungen übereinſtimmen; da kann man mit Recht eine Evidenz in den Gründen annehmen, welche ſie darauf gebracht haben. Einer einleuchtenden Wahrheit aber, wenn ſie einmahl dahin gekom-

men iſt, ihr Licht in viele Köpfe zu verbreiten, kann keine menſchliche Macht die Ausbreitung und die Wirkſamkeit verwehren. — Und da jeder mit mehr Energie zu Werke geht, wenn er ſeiner eignen und gegenwärtigen Ueberzeugung folgt, als wenn er durch Andrer Ideen oder durch die Gewohnheit regieret wird: ſo hat eine Partey, die ſich durch Gleichförmigkeit ihrer Geſinnungen von ſelbſt zuſammengefunden hat, eine weit größre Kraft, ihre Endzwecke durchzuſetzen, als die, welche durch die Bande des Eigennutzes, der Unterwürfigkeit unter Höhere, oder der Anhänglichkeit ans Alterthum ihren Zuſammenhang erhält. — Haben dieſe Meinungen, (wie es in dem von mir angenommenen Falle nothwendig immer geſchehen muß,) lange Zeit in den Gemüthern der Einzelnen verborgen gelegen, ehe ihre Uebereinſtimmung offenbar geworden iſt: ſo ſind der Ausbruch und die Wirkſamkeit derſelben, wenn dieſer Zeitpunct erſcheint, deſto heftiger. Durch die wahrgenommene Uebereinſtimmung Vieler wächſt natürlich jedem Menſchen der Muth, ſeines Herzens Gedanken zu äußern, und denſelben gemäß zu handeln. Und wenn unter dem Haufen einige unternehmender, als die übrigen, ſind und die neue Mei-

nung laut und öffentlich vortragen; ſo verſammelt ſich ſchnell um dieſe eine zahlreiche und lebhaft theilnehmende Partey, die ſie bey allen den Schritten unterſtützt, durch welche ſie entweder die neu entdeckte Wahrheit auszubreiten, oder den Zuſtand der Dinge mit ihr in Uebereinſtimmung zu bringen ſuchen.

Dieß ſagt die Vernunft, und die Geſchichte beſtätiget es. Keine Begebenheit hat vielleicht die Macht der öffentlichen Meinung, in dem Sinne, welchen ich dem Worte gebe, deutlicher gezeigt, als die Reformation. Der, welcher glaubt, daß die Predigten und Schriften Luthers die Veränderung in den religiöſen Begriffen der Menſchen zuerſt hervorgebracht habe, welche ſich von ſeiner Zeit herſchreibt, — daß er der Urheber der Reformation ſey; der ſchlägt die Kraft eines Mannes zu hoch an, und verkennt die Kraft der Wahrheit. Nein, eben weil ſchon vor Luthern, in mehrern Chriſtlichen Ländern, eine große Anzahl von Menſchen ſo dachte, wie er, die Ungereimtheiten bemerkte, welche er ins Licht ſetzte, ſich von denjenigen Mißbräuchen gedrückt fühlte, gegen die er ſich erhob, und die Wahrheiten, welche er laut predigte, wenigſtens dunkel ahndete: eben deßwegen war ſein

Anhang ſo groß, und die Ausbreitung der Reformation gleich in den erſten Jahren ſeiner Erſcheinung ſo ſchnell. Es hatte ſich eine öffentliche Meinung gebildet, daß eine Aenderung in der Lehre, den Gebräuchen, und vornehmlich in der Hierarchie der Kirche vorgehen müſſe; und ſelbſt über viele Puncte des neu zu errichtenden Syſtems war man im Stillen zu einer Entſcheidung und Einſtimmigkeit gekommen. Daher der unerwartete Beyfall, welchen der Mann in der Welt fand, der dieſe gemeinſchaftlichen Urtheile Vieler in ſeinen Schriften gleichſam nur ſammelte und kundmachte. Er würde der Vereinigungspunct, um den ſich die ſchon vorhandne Partey ſammelte, wodurch ihre Größe ſichtbar wurde; er war aber nicht der Stifter derſelben.

Mehrere große Veränderungen der Staaten und Religionen ſtellt uns die Geſchichte auf, welche durch die von ſelbſt ſich ändernde Meinung der Menſchen, ohne Macht und ohne Verabredung, ja ſelbſt allem Widerſtande der Gewalt und des Parteygeiſtes zum Trotze, zu Stande gekommen ſind. Es iſt auch ſehr wohl begreiflich, daß lang eingeführte Syſteme ſich durch Gewohnheit, Anſehn, Erziehung und blinde Nachahmung erhalten können: daß aber, wenn neue Syſteme

eingeführt werden ſollen, nothwendig die Meinung von ihrer Nützlichkeit, ſie ſey nun wahr oder falſch, ſie ſey durch künſtliche Mittel hervorgebracht, oder durch die natürliche Kraft der Wahrheit von ſelbſt entſtanden, in den Gemüthern des Volks vorhergehen müſſe.

Aber hier ſtoßen wir nun auf die Hauptfrage, von deren Beantwortung das Urtheil größtentheils abhängt, welches wir über unſern Gegenſtand zu fällen haben. „Iſt denn die öffentliche Meinung auch immer und unfehlbar eine wahre Meinung? Iſt die Uebereinſtimmung vieler, — auch die der meiſten Menſchen, — auch wenn dieſe Uebereinſtimmung nicht durch Künſte, Ränke, Anſehen, Ueberredung, Furcht oder Beſtechung hervorgebracht worden, ein ſicherer Probierſtein der Wahrheit?

Die Frage iſt der ſehr ähnlich: ob der allgemeine Wille immer ein guter Wille ſey? In der That haben beyde Ausdrücke, öffentliche Meinung und allgemeiner Wille, eine ſehr nahe Beziehung auf einander. Sie ſind beyde faſt zu einerley Zeit, und von denſelben Schriftſtellern in die Sprache eingeführt worden. Die dadurch bezeichneten Sachen haben denſelben Charakter, gründen ihren Werth auf

gleiche Anſprüche, ſind gleich ſchwer mit Sicherheit zu erkennen, und können gleich leicht von Volksverführern gemißbraucht werden.

Die obige Frage ſelbſt iſt nicht erſt in unſern Tagen auf eine bejahende Weiſe beantwortet worden. Schon aus dem hohen Alterthume ſtammt der Spruch her, welcher des Volkes Stimme für Gottes Stimme erklärt.

Die Ideen, welche bey dieſer Behauptung zum Grunde liegen, ſind, wenn ſie entwickelt werden, folgende.

Man bemerkt zeitig, wenn man es ſich auch nicht deutlich denkt, daß auf alle unſere Vorſtellungen und Urtheile zwey Sachen Einfluß haben, der Gegenſtand, — der von uns gedacht wird, und die Beſchaffenheit unſrer ſelbſt, die wir ihn denken. So wird z. B. das Bild eines Körpers, welches wir ſehen, durch die Geſtalt dieſes Körpers und durch den Bau unſers Auges beſtimmt. Alles, was in unſern Vorſtellungen von dem Dinge ſelbſt herkommt, heißt das Objective, was ſeinen Grund in unſrer Natur hat, heißt ſubjectiv. Beydes findet ſich in allem, was wir denken, urtheilen und meinen.

Aber dieſes Subjective und dieſes Objective iſt ſelbſt wieder von zweyerley Art. Es giebt ge-

wiſſe Beſchaffenheiten in uns, die zu den nothwendigen der menſchlichen Natur gehören; gewiſſe Geſetze, denen wir bey unſern Vorſtellungen folgen, haben wir mit allen vernünftigen Geſchöpfen unſrer Gattung gemein. Andre Beſchaffenheiten unſrer ſelbſt hingegen, andre Beſtimmungsregeln unſrer Handlungen kommen von unſrer individuellen und zufälligen Lage und Ausbildung her. Es giebt, um das obige Beyſpiel beyzubehalten, Geſetze des Sehens für alle Augen; aber die Kurz- oder Weitſichtigkeit iſt ein zufälliger Fehler einzelner Menſchen.

Auf gleiche Weiſe iſt in den Gegenſtänden, welche auf uns wirken und in uns Vorſtellungen erregen, etwas, das ihnen weſentlich und immer zukommt und ihnen allein angehört; und wieder etwas, das nur zufällig ſie begleitet, kommt und vergeht, nachdem die Gegenſtände an einem andern Orte, zu einer andern Zeit geſehen werden. Dieſes Letztere iſt dann nur ein Zuſatz, den fremde, damit verbundne Gegenſtände machen.

Wenn es möglich iſt, eine Definition der Wahrheit zu geben, welche den Sophismen der Skeptiker entgeht: ſo iſt es die, daß ſie der reine Effect ſey, den ein Gegenſtand an und für ſich auf das Gemüth des Menſchen macht, inſo-

fern daſſelbe auch nur durch die weſentlichen und allgemeinen Geſetze ſeiner vernünftigen Natur beſtimmt wird.

Ob ſeine Vorſtellungen mit dem Gegenſtande übereinſtimmen, darüber kann der Menſch nie zur abſoluten Gewißheit kommen: weil er ja, um ſeine Vorſtellungen mit dem Gegenſtande vergleichen zu können, noch eine andre Kenntniß des Gegenſtandes außer ſeinen Vorſtellungen haben müßte, welches durchaus ungereimt iſt. Und doch fühlt jeder, daß nur eine gewiſſe Ueberzeugung von der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande uns die Idee der Wahrheit giebt. Wie iſt beydes zu vereinigen möglich?

Bloß durch folgende Annäherung. Wir kennen aus Erfahrung zweyerley Zuſtände: — einen, wo wir bloß als Menſchen da ſind und handeln; das iſt, der Zuſtand der vollkommenſten Geſundheit und Ruhe; — und einen andern, wo wir durch natürliche Veränderungen in uns, oder durch die Einwirkung vieler fremden Dinge, gleichſam nicht mehr wir ſelbſt ſind. Ich unterſcheide es deutlich, wenn in meinem Auge ein fremder Körper iſt, der nicht hineingehört; oder wenn ſeine Säfte von der Miſchung abweichen,

die ſie als Flüſſigkeit des Sehe-Werkzeuges haben ſollen. Auf gleiche Weiſe bemerke ich, in jedem meiner Theile, Kräfte und Anlagen, den Zuſatz des Fremden und Unnatürlichen, der ſich von dem Eigenthümlichen und Natürlichen auszeichnet.

Das Bild, welches ſich von einem ſichtbaren Gegenſtande in meinem Auge abmahlt, iſt richtiger, wenn das Auge ganz Auge, und alles dazu nicht Gehörende entfernt iſt. So wird die Vorſtellung, welche die Wirkung des Gegenſtandes auf alle meine Seelenkräfte zugleich iſt, dann für die wahreſte gehalten, wenn dieſe Seelenkräfte durch nichts, als durch ſich ſelbſt und ihre Natur, beſtimmt und eingeſchränkt ſind. Einen gewiſſen Maßſtab, um dieſen Zuſtand der geſunden und unabhängigen Exiſtenz unſers Körpers und Geiſtes zu erkennen, haben wir freylich nicht. Aber merkliche verſchiedne Stufen des Mehr und Weniger in dieſer Geſundheit und Unabhängigkeit können wir ſehr wohl von einander unterſcheiden.

Durch eine ähnliche Annäherung können wir den Zuſtand des Gegenſtandes, wo er allein, unabhängig, unverſtümmelt, durch ſeine eignen Beſchaffenheiten, und ſeine eignen Kräfte auf

uns wirkt, von demjenigen unterſcheiden, wo er uns in einer ſchiefen Lage, vermiſcht mit ungleichartigen Dingen, erſcheint, und in unſre Vorſtellungen viele Merkmahle einmiſcht, die nicht ihm ſelbſt zugehören.

Nun alſo ſcheint deßwegen die unvorbereitete Uebereinſtimmung vieler Menſchen, die, jeder für ſich, einen Gegenſtand betrachten, der Wahrheit näher zu kommen, weil es ſcheint, daß in dieſer übereinſtimmenden Vorſtellung das Zufällige und Individuelle ſowohl in dem ſubjectiven als objectiven Theile der Vorſtellung abgeſondert, und nur das in der menſchlichen Natur und in der Natur der Sache Gegründete, das allen Menſchen, allen Lagen des Gegenſtandes Gemeinſchaftliche übriggeblieben und geſammelt ſey.

Allein obgleich in dieſer Art zu ſchließen etwas wahres liegt, ſo würde dennoch der Satz, daß man dasjenige ſicher für Wahrheit annehmen könne, was die Meinung der Meiſten, ja Aller, ſelbſt einer großen Geſellſchaft, und noch dazu unabhängig von dem Einfluſſe des Anſehens, der Ueberredung, der Macht und der Gewohnheit, ausſagt, — oft gänzlich irre führen Denn es iſt möglich, daß eine Menge von Menſchen, jeder für ſich, auf gleiche Weiſe irret; und

die Uebereinſtimmung Vieler in einem gemeinſchaftlichen Irrthume iſt kein ſeltner Fall. Es geſchieht vorzüglich, wenn dieſe Vielen auf einer gleichen Stufe der Ausbildung ſtehen; wenn gleiche oder ſehr ähnliche Localumſtände Einfluß auf ſie haben; wenn ſie einer ähnlichen Erziehung genießen, und obſchon eben nicht dieſe oder jene beſtimmte Meinung von einander angenommen, doch ihre Denkungsart im Allgemeinen nur wechſelsweiſe durch einander gebildet haben. Bey einerley Clima, Regierungsform, Zeitumſtänden, Religion, bey eben demſelben Grade des Lichtes, das in dieſem Zeitpunkte verbreitet iſt, bey demſelben Grade von Stärke, welchen das Nachdenken durch bisherige Uebung gewonnen hat, kann der Geſichtspunkt, in welchem alle Einwohner eines Landes zu einer gewiſſen Zeit dieſelbe Sache ſehen, eben derſelbe und dennoch falſch ſeyn. So lehrt uns die Geſchichte, daß die verwerflichſten Syſteme, Religion und Politik betreffend, unter Völkern wirklich eine Zeit lang herrſchend waren, und die Meinungen auch der Klügſten darin übereinſtimmten, ſie aufrecht zu erhalten; Syſteme, die, nachdem der menſchliche Verſtand zu hellern Begriffen und reifern Kenntniſſen gelangte, eben ſo allgemein und einleuch-

tend als ungereimt erſchienen. Die alte mytho⸗logiſche Religion der Griechen und Römer hatte ihre Epoche, wo auch Männer, wie Sokrates, ſich für verpflichtet hielten, ſich ihren Vorſchrif⸗ten zu unterwerfen. Die Macht der Päbſte wäre durch ihre Machinationen allein nicht em' por gekommen, wenn nicht das Recht derſelben durch die allgemeine oder doch herrſchende Mei⸗nung wäre anerkannt worden. Es iſt überhaupt keine lange dauernde, politiſche oder religiöſe, Verfaſſung geweſen, die nicht auf Meinungen beruht hätte, welche eine Zeit lang wirklich in den Köpfen der Menſchen herrſchend waren. Es iſt falſch, wenn man einzelne Menſchen für Ur⸗heber derſelben und Betrug und Blendwerk für den Grund derſelben anſieht. Um dergleichen Sy⸗ſteme aufrecht zu erhalten, da ſie anfingen, wan⸗kend zu werden, dazu ſind wohl abſichtliche An⸗ſtalten, Gleißnerey und Autorität gebraucht wor⸗den: aber ſie von Anfang zu errichten, war nur die freywillig übereinſtimmende Meinung im Stande.

Es gebührt indeß immer der übereinſtimmen⸗den Meinung Vieler eine gewiſſe Achtung; und es iſt billig, zu unterſuchen: wie und unter wel'

chen Umſtänden man derſelben mehr oder weniger trauen kann.

1. Nicht bey allen Nationen giebt es eine öffentliche Meinung über die Gegenſtände der Religion oder Politik, oder über die beſondern Vorfälle und Anordnungen der Regierung.

Bey der Errichtung eines Staates oder bey Stiftung einer Religion, giebt es bey allen, welche daran Theil nehmen, eine öffentliche Meinung; wäre es auch nur die von der Größe, Göttlichkeit, Weisheit des erwählten oder ſich aufdringenden Geſetzgebers: denn ohne ſolche kann keine neue Geſetzgebung entſtehen. Aber in alten, längſt feſtſtehenden Staats- und Religions-Verfaſſungen ſchläft die Opinion nach und nach ein; der menſchliche Geiſt ruht dann gleichſam auf dem Herkommen und der Tradition aus, — und bleibt ohne weiteres Nachdenken beym Alten, bis ihn die Wiſſenſchaften wieder wecken und zur Selbſtthätigkeit bewegen. Eine öffentliche Meinung giebt es daher nur in einer ſolchen Nation, in welcher Viele ſelbſt denken und ein eignes Urtheil fällen; und über ſolche Sachen, über welche Viele zu urtheilen ein Intereſſe haben. Selbſtdenken und Selbſturtheilen auf der einen Seite, und Theilnehmung an gewiſſen Gegen-

ſtänden auf der andern Seite müſſen bey Vielen vorhanden ſeyn, wo eine Stimme im Publicum erſchallen ſoll, die man Volksſtimme nennen kann. Es kann keine öffentliche Meinung über die Maßregeln der Regierung, über politiſche Gegenſtände und Verhandlungen geben, wo der größte Theil der Nation entweder gar keine Notiz von politiſchen Verhandlungen, oder ein geringes Intereſſe daran nimmt; oder wo er über dieſe Materien ſo wenig Grundbegriffe und Vorkenntniſſe hat, daß er zu urtheilen ganz unfähig iſt. Es kann eben ſo keine öffentliche Meinung über Theater, dramatiſche Werke und Schauſpieler geben, wo niemand, deſſen Urtheil in Betracht käme, die Schauſpiele beſucht; und eben ſo in Abſicht andrer Gegenſtände.

Es iſt ferner nicht genug zum Entſtehen einer öffentlichen Meinung, daß Viele urtheilen. Jeder muß auch für ſich, nach eigner, ſchlechter oder guter Unterſuchung und Beobachtung des Gegenſtandes, urtheilen. Ein bloß nachgebethetes Urtheil, die bloße Wirkung der Nachahmung, der Eindruck, den die Meinung der Großen, der Berühmten, der Reichen auf die Menge macht, ſie zu gleichen Aeußerungen und Urtheilen zu ſtimmen, dieß verdient nicht öffentliche Meinung

genannt zu werden. Daher iſt in Ländern, wo dieſer überwiegende Einfluß des Standes, des Reichthums, des Ruhmes und der Gelehrſamkeit auf die Menge noch ſo groß iſt, daß man dem Vornehmen oder dem Weiſen nicht nur folgt, ſondern ihm geradezu glaubt, eine öffentliche Meinung noch nicht vorhanden; oder was ſo ſcheint, iſt von keiner beweiſenden Kraft. Es iſt keine Stimme des Volkes; es iſt bloß ein Eccho, die Stimme eines einzigen Denkenden, von vielen leeren Köpfen wiederholt.

Jemehr hingegen der große Körper einer Nation Objecte hat, die ihm wichtig ſcheinen, und für die er ſich intereſſirt; je mehr Vorbegriffe er ſchon hat, und je mehr er zu eigner unabhängiger Verſtandesbeſchäftigung gewöhnt und aufgelegt iſt: deſto mehr Urtheile und über deſto mehr Gegenſtände werden in dieſer Nation von einzelnen Perſonen gefällt und geäußert, und deſto mehr unterſcheidet ſich die Uebereinſtimmung in einigen Meinungen von der Verſchiedenheit der Urtheile in andern; deſto eher, deutlicher und vollſtändiger bildet und offenbaret ſich eine öffentliche Meinung.

Zu dem Erſtern, zur Erweiterung des Intereſſe, iſt ein glücklicher äußerer Zuſtand, Be-

freyung von den Sorgen für die erſten Lebens-bedürfniſſe, eine feinere und mannigfaltigere Empfindlichkeit, und Bekanntſchaft mit den Vergnügungen des Geiſtes, der Einbildungskraft und der Geſelligkeit nothwendig.

Zu dem Zweyten, zur Erweckung des Selbſtdenkens und um dazu fähig zu ſeyn, gehören natürliches Genie, welches eine Nation vor der andern voraus hat und Bildung des Geiſtes ſowohl durch Kenntniſſe als durch Uebung im Denken. Vermehrte, fortgehende Bereicherung der Erkenntniß führt endlich unausbleiblich auf Selbſtdenken, und man kann die Gelehrſamkeit nicht bloß als das Gerüſte, ſondern als das Fundament der Philoſophie anſehen.

2. Unter den verſchiednen Gegenſtänden, über welche die Menſchen, wenn ſie anfangen, einen mehr umfaſſenden Eigennutz, Wißbegierde und Urtheilsfähigkeit zu bekommen, eine Meinung bey ſich feſtſetzen, ſind einige, die der Beobachtung ſo wenig ausgeſetzt, über die Sphäre des menſchlichen Verſtandes ſo weit erhaben, und ſo ſehr von dem Subjectiven abhängig ſind, daß ſich darüber von ſelbſt eine öffentliche Meinung oder eine freye und dauerhafte Uebereinſtimmung ſchwerlich einfindet. Dahin gehören die Gegen-

ſtände der Religion und Metaphyſik. Hier iſt das Denken nur die Sache Weniger; und wo Meinung bey dem großen Haufen iſt, muß dieſe Meinung auf Autorität gegründet ſeyn. Andre abſtracte Wiſſenſchaften und deren Gegenſtände können gleichfalls nie ein Object des Urtheils und einer Meinung bey den umgelehrten größern Theile der Menſchen werden. Politik, Oekonomie, ſchöne Wiſſenſchaften und Künſte; alle Dinge, welche unmittelbar in die öffentliche Wohlfahrt einſchlagen, allgemeines Vergnügen oder Mißvergnügen erregen, und dabey durch Erfahrungen zu erkennen ſind, die jeder in dem gewöhnlichen Leben machen kann, — dieſe ſind das eigentliche Gebieth der öffentlichen Meinung.

Doch wird jeder dieſer Gegenſtände mehr oder weniger an die Reihe kommen, je nachdem er ſein Geheimnißvolles mehr oder weniger verliert, und nachdem er mehr oder weniger zu Genüſſen oder Beſchwerden Anlaß giebt, die jeder empfindet.

3. Die öffentliche Meinung hat es entweder mit Principien, oder mit Beurtheilung gewiſſer beſondern Maßregeln, oder einzelnen Perſonen zu thun. Sie beſchäftigt ſich, in Abſicht der Politik, entweder damit, welches die beſte Staatsver-

faſſung, welches die vernünftigſten und billigſten Gewohnheiten des Völkerrechts, welches die allgemeinen Endzwecke der Regierung ſeyn ſollen; oder ſie urtheilt über die Billigkeit und Unbilligkeit, den Nutzen und Schaden, das Zweckmäßige und Unzweckmäßige der einzelnen Geſetze und Schritte der Regierung. — So kann es eine öffentliche Meinung über die Wiſſenſchaften, ihren Werth und die allgemeinen Grundſätze der Künſte, und es kann eine über die vorhandnen und erſcheinenden Werke der Kunſt und ihre Urheber geben.

Eine öffentliche Meinung über Principien bildet ſich weit ſpäter, als eine öffentliche Meinung über einzelne Vorfälle, Handlungen und Werke. Aber die öffentliche Meinung über die letztern iſt weit öfter irrig, als die über die erſtern. Eine Nation muß ſchon in der Cultur weit vorgerückt ſeyn, wenn Viele in ihr unabhängig über allgemeine Grundſätze der Politik und der ſchönen Wiſſenſchaften etwas bey ſich entſchieden haben ſollen. Aber ſie kommt zeitig dazu, über Krieg und Frieden, über Generale, Miniſter, Dichter und Schriftſteller zu urtheilen. Im letztern Falle wirken gemeiniglich die Leidenſchaften und örtliche und perſönlichen Umſtän

de um ſo viel mehr mit, je wichtiger die Sache und je gröſser und empfindbarer ihr Einfluß iſt. So wie daher das mangelnde Intereſſe zuerſt das Selbſtdenken verhinderte, ſo hindert zuletzt das zu ſtarke Intereſſe das richtige Denken. Daher wird, wo es eine öffentliche Meinung über Schriftſteller, und eine über Miniſter und Feldherrn in einer Nation giebt, jener weit eher zu trauen ſeyn, als dieſer.

Von Rechts wegen ſollte die öffentliche Meinung über die Principien vor der über die einzelnen Thatſachen oder Perſonen vorhergehen: denn wonach ſollen dieſe beurtheilt werden, als nach jenen? Daß aber der Gang der öffentlichen Meinung umgekehrt iſt, zeigt ſchon, daß man nicht in allen Epochen und bey allen Nationen, noch weniger in gleichem Grade derſelben trauen darf. Eine Nation gelangt ſo wie der einzelne Menſch zur Erkenntniß der Wahrheit durch Widerlegung der Irrthümer. Nur indem er viele falſchen Hypotheſen nach einſeitiger Anſicht macht, dieſe bey genauerer Prüfung falſch befindet und immer wieder neue wagt; nur auf dieſem Wege ſchreitet der menſchliche Geiſt gleichſam von Irrthum zu Irrthum, aber doch von einem gröbern zu einem feinern Irrthume

fort, bis er endlich durch die Vervielfältigung ſeiner Verſuche der Wahrheit näher kommt. Auf eben dieſe Weiſe ſchweift die öffentliche Meinung bey einer Nation, auch dann, wenn dieſelbe wirklich anfängt, unter die ſelbſtdenkenden zu gehören, unter vielen Irrthümern herum, und kommt nur dadurch der Wahrheit näher, daß Erfahrungen, die Erfolge der Dinge, oder beſſere und genauere Beobachtungen ſie von dem Punkte wieder abbringen, in welchem ſie ſich aus Irrthum vereinigt hatten,

4. Für die Ruhe der Staaten iſt es nützlicher, wenn keine öffentliche Meinung über politiſche Gegenſtände vorhanden iſt, als wenn eine falſche herrſcht, und wenn ſie ſtark und leidenſchaftlich iſt.

Man hat oft und viel über den Nutzen und Schaden der Aufklärung geſchrieben und geſprochen. Wer ſich ſelbſt verſteht und ein vernünftiger Menſch iſt, kann die Ausbreitung und Cultur der Vernunft, worin eben die Aufklärung beſteht, für nicht anders als nützlich halten. Darüber kann aber die Frage ſeyn, ob es nicht beſſer iſt, daß ein Menſch oder eine Nation, wenn ſie noch unfähig ſind, richtig zu urtheilen, lieber gar nicht urtheilen. Iſt nicht eine gewiſſe

Geiſtesunthätigkeit, die mit Beſcheidenheit und Einſchränkung auf ſeinen unmittelbaren Beruf und Wirkungs- und Geſichts-Kreis verbunden iſt, beſſer, als eine falſch gerichtete Thätigkeit, die den Menſchen über ſeine Sphäre hinausführt, und ihn oft zum Verderben Anderer und der Geſellſchaft thätig macht?

Es iſt bey einzelnen Menſchen und beſonders im Alter der Kindheit leichter zu beurtheilen, was bey Völkern, die ſich in einem ähnlichen Zuſtande befinden, ſchwerer wird. — Ein unfähiger Kopf urtheilt über nichts, und ſcheuet das Selbſtdenken. Ein leidenſchaftlicher Querkopf macht ſeinen Lehrern und Vorgeſetzten äuſſerſt viel Mühe, iſt hartnäckig und widerſpänſtig, ohne doch ſelbſt ſich wohl berathen zu können. Er urtheilt für ſich, und verachtet die Entſcheidung des Anſehens, der Geſetze und ſeiner Obern; aber er urtheilt falſch. — So kann es bey einem ganzen Haufen der Menſchen wohl Statt finden, daß Selbſtthätigkeit des Geiſtes ohne ſonderliche Einſicht vorhanden iſt; Streben nach Unabhängigkeit in Meinungen, ohne die Kraft zu eigner Unterſuchung: — daher dann auch wohl eine öffentliche Meinung entſteht, die

den Geſetzen Trotz biethet und doch keine wahren Verbeſſerungen zum Zweck und zur Folge hat.

Dieſes iſt indeß ein Uebel, welches aus dem Temperament und den natürlichen Anlagen eines Volkes entſteht; und dem, wenn es da iſt, nicht anders von denen, welche zu höherer Cultur gelangt ſind, abgeholfen werden kann, als durch vollſtändigere Belehrung und durch zweckmäßigere Beſchäftigung dieſer thätigen Geiſteskraft.

5. Aber ein andrer Umſtand kommt hierbey für diejenigen zu bedenken, welche der öffentlichen Meinung die Autorität einräumen, die Maßregeln der Regierung leiten zu können. Es iſt nähmlich ſehr ſchwer, ſie richtig zu erkennen. In dieſem Puncte der Schwierigkeit iſt die öffentliche Meinung dem allgemeinen Willen am ähnlichſten. Wenn man auch darüber einig wäre, daß die letztere immer gut ſey, ſo iſt es doch gar nicht auszumachen, durch welches Organ ſich dieſer allgemeine Wille hören läßt, und wie man, bey Erforſchung deſſelben durch irgend eine Art von Stimmenſammlung, vor Täuſchungen, ja vor muthwilligem Betruge ſicher iſt.

Erſtens. Die herrſchende Meinung einer großen Menge, ſo lange dieſe ruhig iſt, zu wiſſen, iſt immer nur möglich durch Muthmaßung, bey der man irren kann. Immer ſind es nur einige Wenige, die laut und verſtändlich ihre Meinung äußern; und nur aus den Zeichen des Beyfalls oder des Mißfallens, den dieſe Sprecher erhalten, kann man auf die Geſinnungen der Stillſchweigenden ſchließen. Aber wie viele und gute Richter verbergen ſich, die doch ihren Anhang haben, und deren Gefolge, wenn es zum Streite käme, ſehr leicht die Partey, welche laut wird, überwiegen könnte. — Dieſer Irrthum über den Geiſt der Zeit, über die verborgnen Geſinnungen des größern Theils der Menſchen, über das, was im Finſtern geurtheilt und gethan wird, iſt ſehr häufig von den fähigſten Leuten begangen worden.

Zweytens. So bald eine gewiſſe Meinung von den Sprechern der Nation, von ihrem dreiſteſten, beredteſten, lauteſten Theile öffentlich und entſcheidend behauptet wird; oder wenn gar Macht und Autorität eine Meinung unterſtützen: ſo ziehen ſich die, welche das Gegentheil denken, zurück und entfernen ſich von den Augen des

Publicums, ohne deßhalb ihre Meinung zu ändern. Daraus läßt ſich das beſondere Phänomen erklären, daß, in Zeiten von Reformen und Revolutionen beſonders, die Nationen, ſelbſt die, welche ihres geſetzten Charakters und ihrer Standhaftigkeit wegen berühmt ſind, ſo äußerſt veränderlich ſcheinen.

Man iſt erſtaunt, in der Engliſchen Geſchichte die Bereitwilligkeit zu ſehen, mit welcher ſich dieſe Nation den Religionsveränderungen ihrer Könige im ſechzehnten Jahrhundert zu fügen ſcheint. Sie wird antipapiſtiſch unter Heinrich; lutheriſch unter Eduard; katholiſch unter Maria und anglicaniſch unter Eliſabet. So ſcheint es: aber die Sache verhält ſich anders. Unter jeder Regierung kam nur ein andrer Theil der Nation auf das große Theater des Staates; ein andrer zog ſich in das Privatleben und die Verborgenheit zurück. Einige Leichtſinnige änderten auch wohl ohne Zweifel ihre Bekenntniſſe mit den Umſtänden der Zeit; aber der größere Theil verbarg nur ſeine Geſinnungen, und ließ ſie, nachdem eine günſtige Veränderung vorgegangen war, wieder laut werden.

Drittens. Es ſind beſonders die Parteyhäupter und Revolutionsſtifter, welche die öffent-

liche Meinung beſtändig im Munde führen: denn da ſie ihre Autorität nur auf den Willen und Beyfall des Volkes gründen, ſo müſſen ſie die Autorität dieſes Willens auf alle Weiſe aufrecht zu erhalten ſuchen. Aber eben ſie ſind es, welche am meiſten dazu beytragen, daß man über dieſe öffentliche Meinung getäuſcht wird. Denn ſobald Parteyen, Vereinigung Vieler unter irgend ein Oberhaupt, ſobald Verabredung und Einfluß Statt finden, ſo hört das, was eigentlich öffentliche Meinung genannt werden kann, auf, oder ſie verliert wenigſtens den Charakter, nach welchem ſie auf eine gewiſſe Autorität Anſpruch machen kann. Eine herrſchende Partey verſcheucht überdieß, ſo lange ſie beſteht und vereinigt iſt, die oft weit größere Anzahl anders Denkender, die, da ſie keinen Vereinigungspunkt finden, ihre Meinung ſo wenig laut werden laſſen, als es geſchieht, wenn ſie den Anſprüchen einer anerkannten und gefürchteten Autorität widerſpricht. — Selbſt in der literariſchen Welt, in welcher doch Anſehen und Herrſchaft und alſo auch Partey nicht ſo viel Einfluß haben, weil ſie nicht ſo große Belohnungen auszutheilen hat und mit ſo großen Gefahren droht, als die politiſche Welt; ſelbſt in ihr iſt, ſo lan-

ge es eine Partey giebt, die zuſammenhält, die viel ſchreibt und mehrere gute Köpfe unter ſich zählt, nicht leicht zu erkennen, wie die Nation, oder der gelehrte und aufgeklärte Theil derſelben im Ganzen von einer gewiſſen Art der Philoſophie oder der Schriften urtheilt. Es ſcheint oft, daß der Beyfall, den man ihnen giebt, allgemein und unbeſtritten ſey; und im Stillen gährt ein Mißfallen, eine Unzufriedenheit; ſo viele Kritiken werden im verborgnen über die öffentlich gelobten Bücher und Autoren gemacht, daß am Ende ihre Herrſchaft nur auf der Zurückhaltung, der Trägheit oder Furchtſamkeit der anders Denkenden beruht.

Je mehr man Achtung für die öffentliche Meinung hat, deſto mehr Widerwillen muß man gegen das Stiften von Parteyen haben.

6. So viel iſt gewiß, daß die gründlichſten Verbeſſerungen, die bey einer Nation in Staat, Kirche und Wiſſenſchaften geſchehen, diejenigen ſind, welche durch die öffentliche Meinung, wenn eine vorhanden iſt, geleitet und durch dieſe beſtätiget werden. Ich will ſo viel ſagen. Wenn eine Nation weit genug in der Cultur

vorgerückt iſt, daß ſehr viele Einzelne ſowohl Intereſſe als Fähigkeit haben, ſelbſt über die Gegenſtände nachzudenken, welche das öffentliche Wohl betreffen; — wenn alsdann in dieſer Nation viele Einzelne oder der größere Theil im Stillen die Schädlichkeit eines gewiſſen Mißbrauchs, die Nothwendigkeit irgend einer Verbeſſerung entdeckt hat; — wenn die Uebereinſtimmung der Meinungen hierüber nach und nach laut und ruchtbar wird: — dann iſt der Zeitpunkt da, wo die Veränderung unumgänglich iſt; wo aber auch die Reform mit dem glücklichſten Erfolge unternommen wird.

Eben dieſer wohlthätige Effect der öffentlichen Meinung aber, ſo wie die wirkliche Bildung derſelben, iſt nur in Zeiten der Ruhe möglich; und alles, was einer Gewaltthätigkeit oder auch nur einer heftigen und parteyiſchen Betreibung der Sache nahe kommt, ſtört und hindert dieſelbe.

Es gehört Ruhe und Unbefangenheit dazu, wenn der Menſch nachdenken ſoll. Nicht bloß die Gefahr, ſondern auch eine gewiſſe Verwirrung der Dinge, eine zu große Lebhaftigkeit der

Veränderungen und Auftritte, umnebelt und betäubt den Verſtand, oder führt ihn irre. Dieſes trifft freylich bey einer Nation mehr ein, als bey der andern. So wie einzelne Menſchen unter Zerſtreuung und Geräuſch beſſer arbeiten können, als andre; ſo können, wie es ſcheint, auch manche Nationen den Tumult beſſer ertragen. Im Ganzen aber iſt jedes zu lebhafte Schauſpiel ein Hinderniß der Meditation.

Es gehört ferner der Mangel fremder ſtarker Einflüſſe dazu, wenn der Menſch ſeinen eignen Gedanken Gehör geben ſoll. Die Urtheile der Beſcheidnen, oder ſchwachen oder auch nicht ſehr genievollen Leute ſind leiſe. Sie wagen kaum ſich ſelbſt zu ſagen, was ſie über Sachen denken, über welche Andre ſchon geurtheilt haben. Werden nun ſolche Urtheile Andrer auf eine ungewöhnliche Art laut, durch Beredtſamkeit unterſtützt, durch eine Beyfall klatſchende Partey ausgebreitet: ſo geben jene größeren Theils ſchwächeren Denker und unberedteren Sprecher alle Concurrenz auf, und ſchmiegen ſich unter die Fahne des Anführers, ohne von ſeiner Meinung überzeugt zu ſeyn.

Allenthalben und zu allen Zeiten, wo auf die Sinnen oder die Imagination des Menſchen ſehr ſtark gewirkt wird, im Kriege, bey Ungewittern, öffentlichen Unglücksfällen, Revolutionen und Empörungen, da denken nur die Menſchen von der ſtärkſten Natur und den feſteſten Nerven nach, und nur die Muthvollſten, ja Unverſchämteſten treten auf und ſagen laut, was ſie denken. Die Schwächern und Furchtſamen werden zu ſolcher Zeit betäubt, ſie hören und ſehen nichts, ihre Denkkraft iſt gehemmt; — deſto eher ergeben ſie ſich der erſten beſten Meinung, die ihnen mit Ungeſtüm oder Lebhaftigkeit vorgetragen wird: oder wenn auch der Tumult in der phyſiſchen oder moraliſchen Welt ihre Fähigkeit nicht ganz unterdrückt, ſo hindert er ſie doch, unabhängig zu bleiben und ihren eignen Meinungen, welche nicht deutlich und entſchieden genug ſind, zu folgen.

Wenn demnach die Uebereinſtimmung derjenigen Ideen, welche ſich in den Köpfen der einzelnen Menſchen für ſich gebildet haben, die einzig wahre öffentliche Meinung iſt: ſo wird, um dieſelbe befragen zu können, durchaus erfordert, daß jeder ruhig, mit Muße, ohne durch eine

Partey oder ein überwiegendes Anſehen einzelner Perſonen und Geſellſchaften beſtimmt worden zu ſeyn, nachgedacht habe. Es iſt nothwendig, daß dieſes ſtille Nachdenken von Vielen, ohne eine beſtimmte Abſicht, — (bloß um des Intereſſe des Gegenſtandes willen) ſey wiederhohlt worden. — Dieß iſt die einzige Lage und Stimmung des Gemüths, welche der Aeußerung der Verſtandeskräfte und dem Finden der Wahrheit günſtig iſt. Man muß Thei an dem Gegenſtande nehmen, den man unterſucht, aber man wuß nicht einen gegenwärtigen und nahen Endzweck, welcher den Ehrgeiz und Eigennutz angeht, dadurch zu erreichen ſuchen. Jenes Intereſſe iſt zur Erweckung der Aufmerkſamkeit, dieſe Abweſenheit eines nahen und dringenden Zweckes oder Antriebes iſt zur Erhaltung der Unbefangenheit und Freyheit des Gemüthes nothwendig. Die beſten Gedanken kommen dem Menſchen dann, wenn er nur nebenbey eine Sache, die ihm an ſich wichtig iſt, 'mit gutem Muthe ohne Furcht und Begierde betrachtet. — Was in dieſem Zuſtande ſich einem Menſchen oft auf gleiche Weiſe immer ſo und ſo darſtellt, das, was ſich bey einem ſolchen ruhigen und durch nichts gewaltſam beſchleunigten Nachdenken von ſelbſt

bey ihm entwickelt, das kann man, wenn er ſonſt ein fähiger und zum Unterſuchen geſchickter Mann iſt, für ein der Wahrheit ſich näherndes Reſultat halten. Und das, worin auf gleiche Art nachdenkende Menſchen, die mit einander in keinem Zuſammenhange ſtanden, doch mit einander übereinſtimmen, kann man ſo ziemlich ohne Gefahr für Wahrheit gelten laſſen.

Ohne Zweifel haben auch auf dieſe ſo erklärte, auf dieſe in der That achtungswürdige öffentliche Meinung einzelne Perſonen, beſonders die Weiſern, die Geehrtern, und die Beredtern der Nation viel Einfluß. Und hier iſt inſonderheit der Einfluß der Schriftſteller bey einer leſenden Nation unverkennbar. — Selbſtdenkende Menſchen der Art, daß ſie gar keine Belehrung von andern Menſchen zum Grunde legten, giebt es gar nicht; die, welche dieſe Belehrung verachten, werden gemeiniglich paradoxe Speculanten oder Schwärmer, wenn ſie nicht Genies der erſten Größe ſind. Der größere Theil vernünftiger Menſchen bekommt durch Erziehung, Lecture und Umgang ſeine Prämiſſen und zieht durch eignes Nachdenken nur die eine oder die andre Schlußfolge. Und in ſofern alſo Einer Viele belehrt,

ſo können ſich auch die Ideen dieſes Einen unvermerkt in die noch ſo unabhängig ſcheinenden Meinungen der Andern einſchleichen. — Indeß ſo lange dieſer Einfluß, es ſey der Obern, es ſey der Gelehrten und Schriftſteller, bloß auf Belehrung, nicht auf Erweckung von Leidenſchaften geht, ſo lange iſt er nützlich und nothwendig.

Es werden zwar alsdann auch die Irrthümer dieſer Einzelnen Einfluß auf die Menge haben: aber dieß iſt der Gang der Dinge, daß ſich die menſchliche Natur im Einzelnen, vervollkommnet, Einzelne zuerſt die Wiſſenſchaften erfinden und erweitern, Einzelne die Lehrer Vieler und ganzer Nationen werden. — Weiter, als dieſe hervorragenden Menſchen, dieſe Lehrer des Menſchengeſchlechts in der Erforſchung der Wahrheit und Erkenntniß der Irrthümer gekommen ſind, wird die öffentliche oder gemeine Meinung wohl nie fortſchreiten; und da dieſe gemeiniglich nur die bekannten durch jene Lehrer ausgebreiteten Principien und Maximen auf die Vorfälle des Tages, und die Gegenſtände, die unter ihren Augen ſind, anwendet: ſo wird ſie freylich irre gehen, wenn die Principien irrig ſind. Dieſer

Mangel der öffentlichen Meinung iſt aber eine unabänderliche Folge der menſchlichen Schwachheit und der erſt allmähligen und ſtufenweiſe vorgehenden Annäherung der menſchlichen Meinungen zur Wahrheit.

Die Schriftſteller erſcheinen, in Abſicht der öffentlichen Meinung, allerdings in einem Lichte, das von der einen Seite ihren Beruf ehrwürdiger, von der andern ihre Pflichten ſchwerer und ihre Verantwortung größer macht. Sie wirken dabey auf eine doppelte Weiſe. Einmahl ſind ſie vorzüglich diejenigen, welche die öffentliche Meinung beſtimmen helfen, weil auf keinem andern Wege ein Menſch mit ſo vielen Menſchen ſprechen und ihnen ſeine Gedanken, Urtheile und Gründe ſo deutlich und vollſtändig mittheilen kann. Wenn dieſe daher fähig ſind, Eindruck zu machen, und die Einſtimmung der übrigen Menſchen zu gewinnen, ſo befördern ſie auf dem Wege öffentlicher Schriften dieſen Endzweck am gewiſſeſten. — Die Schriftſteller ſcheinen aber auch gleichſam die Wortführer der öffentlichen Meinung, — diejenigen, welche das öffentlich zur Sprache bringen, was vorher in den Unterredungen und den Gedanken Vieler behandelt

worden war. — Hier aber iſt es, wo ſie auch am meiſten ſich und Andre täuſchen können. Schriftſteller ſind billig ſchon des Parteygeiſtes verdächtig, die als Sammler von den Stimmen des Publicums auftreten. Nur dadurch können ſie beytragen, über die Exiſtenz einer öffentlichen Meinung, und welche ſie ſey, aufzuklären, daß, wenn ſie den Gegenſtand genauer beſtimmen, darüber ihre eigne Meinung laut äußern und mit Gründen vortragen, die viele Leſer an ſich ziehen, — dieſes die ſchlummernden Gedanken Anderer bis zur Deutlichkeit erweckt, viel Reden und Schreiben über die Sache veranlaßt, und gleichſam die im verborgnen umlaufenden Actenſtücke des Prozeſſes nach und nach vollſtändig vor den Richterſtuhl des Publicums bringt.

---

Ich ſchließe mit folgender Betrachtung.

Bey der Frage, ob die öffentliche Meinung reſpectirt werden müſſe, und welchen Einfluß ſie wirklich habe, kommt ſehr viel auf den Zuſtand des Volkes, auf die Stufe der Cultur, auf welcher es ſteht, und beſonders auf den Unterſchied der Bildung an, welcher den Abſtand der höhern und regierenden Stände von dem regierten gro-

ßen Haufen ausmacht. Es hat Zeiten und Völker gegeben, wo der lehrende und regierende Theil, die Prieſter- und Regenten-Claſſe wirklich vor dem übrigen Haufen der Nation ſo weit voraus waren, daß ſie nicht bloß als Adminiſtratoren und Lehrer, ſondern als Vormünder ihrer Untergebnen mit Recht angeſehen werden konnten. Das war beſonders der Fall, wenn eine aufgeklärtere Völkerſchaft eine rohere unterjochte. Das iſt das Verhältniß, welches ſich die Griechen über die ſo genannten Barbaren anmaßten, welche die Europäer über die Amerikaniſchen Wilden wirklich beſaßen. Es iſt das Verhältniß, auf welches Ariſtoteles die Rechtmäßigkeit der Sklaverey gründet. Und allerdings iſt es in dieſem Zuſtande, wie in der Herrſchaft der Aeltern über unmündige Kinder, unmöglich, die Meinung oder den Willen der Untergebnen, bey den Maßregeln der zu führenden Regierung zu befragen. — Es giebt entweder eine ſolche Meinung gar nicht; oder ſie wäre Blindheit und ungeſtüme Sinnlichkeit. Die Einſicht und der Wille des obern Theiles entſcheidet alsdann unumſchränkt. Unglücklich genug iſt dieſer Zuſtand für beyde Theile, wenn nicht durch freywillige Anſtalten des edlern Theils, oder durch die na-

türliche Mittheilung der Einſichten und der Cultur unter Menſchen, die einander ſo nahe ſind, nach und nach die untern Claſſen eines ſolchen Volks ſich auf die Stufe emporheben, daß ſie moraliſch regiert zu werden fähig ſind. Bey der Fortdauer jenes Despotismus verwildern die aufgeklärten Deſpoten; und die dummen Sklaven werden endlich boshaft. — In einem glücklichern Zuſtande des Menſchengeſchlechts, wo zwiſchen den verſchiednen Claſſen der Nationen, den regierenden und den regierten, kein ſolcher Abſchnitt iſt, wo ſich gleiche Anlagen, obſchon ungleich ausgebildet, durch alle Stände vertheilt finden, und wo das höhere Talent und die tiefere Einſicht bald in der oberſten bald in der niedrigſten Claſſe erſcheint: in einem ſolchen Zuſtande wird die öffentliche Meinung, oder die Uebereinſtimmung der Menſchen, die auch kein conſtitutionelles Recht haben, ihre Stimme zur Führung der öffentlichen Geſchäfte mit zu geben, immer wichtiger; — und es wird immer nothwendiger, ſowohl die völlige Aufklärung durch erweiterten und verbeſſerten Unterricht des Volks zu befördern, damit nicht die einmahl rege gewordne Wißbegierde, und die Selbſtthätigkeit des Nachdenkens, der nothwendigen Hülfsmittel be-

raubt, in deſto größere Verirrungen gerathe, als auch auf das, was durch die einſtimmige Ueberzeugung und Behauptung der Vernünftigſten und am beſten Unterrichteten entſchieden iſt, zu achten, und nicht durch Inſtitute und Verordnungen, die demſelben zuwiderlaufen, das Anſehen der Regierung in Gefahr zu ſetzen, oder den Fortgang der Nation zu hindern.

III.

# Ueber die Schwärmerey.

# I. Was iſt Schwärmerey?

Was ein Schwärmer ſey, und ob Dieſer oder Jener dieſen Nahmen verdiene, darüber kann ewig geſtritten werden; weil das Wort nicht bloß eine gewiſſe Eigenſchaft, ſondern auch einen gewiſſen Grad dieſer Eigenſchaft anzeigt. Daß der Schwärmer ſeiner Einbildungskraft zu viel einräumt, darüber ſind alle einig. Wie groß aber muß nun die Herrſchaft derſelben ſeyn, oder wie weit müſſen die dadurch veranlaßten Meinungen, Leidenſchaften und Handlungen von dem gemeinen Maßſtabe des Menſchenverſtandes abweichen, um zur Schwärmerey zu werden? das kann niemand mit allgemeiner Uebereinſtimmung entſcheiden. Auch iſt es kein ſonderliches Ver-

dienſt, die Vieldeutigkeit ſolcher Wörter zu fixi- ren, indem man willkührliche Beſtimmungen hin- zufügt. Geſetzt auch, daß eine ſolche Beſtim- mung aus Erfahrungen geſchöpft und folglich reell iſt, — ich will ſagen, daß ſich wirklich Cha- raktere finden, auf welche die verfertigte künſtli- che Definition paßt; geſetzt, daß dieſelbe eine merkliche unterſchiedne Gränze von den zunächſt damit verwandten Modificationen bezeichnet: ſo wird ſie doch immer nur eine von den vielen Gradationen angeben, die im gemeinen Leben aus Armuth der Sprache mit jenem Worte aus- gedrückt werden müſſen. Aber die Natur und Art einer ſolchen Eigenſchaft an ſich zu unterſu- chen, und diejenigen allgemeinen Regeln aufzu- ſpüren, nach welchen die Progreſſion in den Graden derſelben fortgeht, oder nach denen die verſchiednen Abſtufungen ihre Wirkungen auf des Menſchen übrige Perſon und Aufführung abän- dern: das iſt gewiß das eigenthümliche Geſchäft des Philoſophen und an ſich eine nützliche Ar- beit.

Wenn man irgend eine Ausartung eines Dinges beſchreiben will, ſo muß man erſt an den natürlichen Zuſtand deſſelben erinnern. Der Bauer, welcher mit fünf geſunden Sinnen, aber

ohne Verfeinerung derſelben, nichts weiß und denkt, und ſich um nichts anders bekümmert, als was zu dem Gebiethe derſelben gehört, der mit ſeiner Feldarbeit und mit dem Gewinnſte oder Verluſte bey derſelben ſein Gemüth ganz allein beſchäftigt erhält; der ſich im Moraliſchen und Geiſtlichen entweder ſeinen natürlichen Trieben überläßt, oder ſich an die Lehren hält, die er durch Autorität ſeiner Erzieher, Lehrer, Vorgeſetzten und der Bibel erhalten hat, das, was er davon verſteht, praktiſch anwendet, über das, was er nicht verſteht, auch nicht nachdenkt; — dieſer Bauer iſt gewiß kein Schwärmer. Eben ſo gewiß hingegen iſt der einer, welcher Geiſter ſieht, weiſſagt und Wunder thun will.

Schwärmerey iſt in dieſer Abhandlung eine Ueberſpannung und Verirrung der Einbildungskraft, vermöge welcher ein Menſch Viſionen für Thatſachen hält, und ſich zu Wünſchen, Begierden und Handlungen verleiten läßt, welche auf die Vorausſetzung der Wahrheit jener Thatſachen gegründet ſind.

Es iſt daher klar, warum es das Unſichtbare und Ueberſinnliche iſt, welches die Schwärmerey veranlaßt; und warum diejenigen am meiſten in Gefahr ſind, in Schwärmerey zu gerathen, de-

ren Gemüth am meiſten vom Unſichtbaren ein-genommen iſt. Gegenſtände, die in die Sinne fallen, zerſtören die Illuſionen der Einbildungskraft. — Wenn wir aber am Unſinnlichen ein großes Intereſſe nehmen; ſo iſt eine Folge, daß wir nach beſtimmten und lebhaften Vorſtellungen davon ſtreben. Dazu kann die Einbildungskraft allein uns verhelfen. Sie hat freyes Spiel, wo ihr keine Erfahrungen vorleuchten: und wenn ſie ſich anſtrengt, die Stelle derſelben zu erſetzen, ſo iſt ſie ſchon auf dem halben Wege ſich zu verirren.

Wäre der Menſch ganz ſinnlich, wäre er bloß Thier; ſo hätte die Schwärmerey gar keinen Zugang zu ihm. Sie iſt alſo der Fehler einer höheren Natur, ſie iſt die Ausartung edlerer Kräfte.

Die wirkliche ſichtbare Welt und die Erfahrungen, welche der Menſch in derſelben macht, ſind die ſicherſte Grundlage der menſchlichen Erkenntniß. Der Menſch entfernt ſich davon durch dreyerley Operationen: erſtlich, wenn er die ſinnlichen Eindrücke mit einander vergleicht, und daraus abſtrakte Begriffe macht oder Schlüſſe zieht; zweytens, wenn er ſich abweſende Scenen in der Imagination vormahlt oder neue zu-

ſammenſetzt; drittens, wenn er über ſein Inneres nachdenkt, und ſein eignes Denken, ſeine Empfindungen, Ideen, Neigungen, Leidenſchaften zum Gegenſtande ſeiner Betrachtungen macht.

Sobald jemand von dem Unſichtbaren mehr wiſſen will, als er durch ſeine Sinne und durch Schlüſſe aus dem, was er durch ſie erkennt, herausbringen kann, ſo muß er ſchwärmen oder dichten. In eben der Periode daher, in welcher der menſchliche Geiſt zuerſt ſo weit erwacht, daß er nach dem Unſichtbaren fragt, beginnt auch ſchon die Schwärmerey. Ja ſie iſt in den Zeiten der Unwiſſenheit und Barbarey am allergrößten; weil es noch ſo wenig Wege giebt, zu einer vernünftigen Kenntniß des Ueberſinnlichen zu gelangen; weil noch ſo wenig Schlüſſe aus den ſinnlichen Erfahrungen gezogen ſind. Bey allen wilden oder halbgebildeten Nationen findet man daher Gaukler, Zauberer und Geiſterbeſchwörer; und allenthalben, wo Schwärmer ſind, finden ſich auch Betrüger. Der, welcher noch immer unermüdet die höhern Kenntniſſe und Kräfte ſucht, iſt der Schwärmer; der, welcher ſie ſchon gefunden zu haben vorgiebt, und ſie mittheilt, iſt gemeiniglich der Betrüger.

Daß die Schwärmerey mit dem Unſichtbaren und Geiſtigen zu thun habe, wird auch durch den Gebrauch des Wortes in einer andern Gattung beſtätigt. Man redet von Schwärmern in der Liebe. Das ſind diejenigen nicht, welche ein junges rothwangiges Mädchen mit vollem Buſen und runden Armen, kurz, die dasjenige lieben, was ſchön für das Auge iſt und zum Vergnügen einladet. Die aber werden der Schwärmerey beſchuldigt, welche von einer mittelmäßigen Figur, einem erſtorbnen Auge, einer blaſſen Geſichtsfarbe entzückt ſind, und in ihrer Geliebten überirrdiſche Reitze finden, die kein andrer Sterblicher mit leiblichen Augen in ihr entdeckt.

Zwiſchen Begeiſterung (Enthuſiasmus) und Schwärmerey iſt ein weſentlicher Unterſchied. Jene exaltirt nur die Begierden, erhöht die Hoffnungen, verſchönert das wirklich Vorhandne. Dieſe aber ſchafft neue Gegenſtände; ſie giebt dem ein Daſeyn und eine Geſtalt, was nirgend iſt. Die Begeiſterung ſchränkt ſich auf Empfindungen und Begierden ein; die Schwärmerey ſchiebt uns Erdichtungen als wirkliche Kenntniſſe unter.

Die wahre Schwärmerey iſt eine Art, ein niedrigerer Grad von Verrückung. Eben darum

iſt es ſo ſchwer, die Natur und die Urſachen derſelben zu erforſchen, weil bey Verrückung eine Unordnung in den Organen iſt, über welche der Philoſoph keine Beobachtungen mehr anſtellen kann, und von welcher auch der Arzt wenig zu ſagen weiß. Bey einem ſolchen Menſchen geht dann alles nach andern Geſetzen, als den gewöhnlichen, deren Verbindung unſre Kenntniß der menſchlichen Natur ausmacht. Ein Menſch, der Geiſter ſieht, wo keine ſind, der mit Gott zu reden oder in den dritten Himmel entzückt zu ſeyn glaubt, iſt ein Kranker. Die eigentliche Beſchaffenheit der Krankheit wird kein Menſch entdecken. Aber man kann beobachten, welche Temperamente und Charaktere dazu geneigt ſind, welche vorhergehenden kleinern Verirrungen auf dieſe größern führen, und welches gleichſam die Folge der Symptomen ſey. Auch darin iſt die Schwärmerey einer Krankheit des Körpers ähnlich, daß einleuchtende Gründe, welche ſonſt geſchickt ſind, Irrthümer und Leidenſchaften zu heben oder zu entkräften, nichts über den Schwärmer vermögen, ſondern daß dieſer eher durch Veränderung ſeiner Lage, durch Beſchäftigung u. dgl. geheilt wird.

Es iſt auch darum ſchwer, hinter Schwärmereyen zu kommen, weil vernünftige Leute ſich ſelbſt ſcheuen, ſie anzuſehen und zu beobachten. Denn da ſie nicht gewiß ſind, ob ſie den Betrug entdecken werden, und doch Thatſachen, welche ihren Principien zuwider ſind, nicht glauben und vertheidigen wollen: ſo fürchten ſie ſich, in die unangenehme Alternative zu kommen, entweder ohne Gründe zu läugnen, oder durch einen Schein getäuſcht zu werden.

So wie derjenige Menſch, der im Praktiſchen und in den Verhältniſſen des geſelligen Lebens über ſeine Sphäre hinausgehen will, leicht ein Ungerechter und ein Böſewicht wird: ſo wird der, welcher über ſeine Sphäre als Menſch im Erkennen und Empfinden hinausgehen will, leicht ein Schwärmer.

Wer nicht mit dem, was ſeine Sinne empfinden, bey allen ſeinen Ideen anfängt und alles darauf zurückführt; wer im Alterthume mehr, als die unſern Erfahrungen ähnlichen Facta, ſucht; wer in den Wiſſenſchaften Aufſchlüſſe über Dinge erwartet, wozu neue Erfahrungen gehören, die man ohne andre Sinne nicht haben kann; wer ſeine Imagination zu etwas anderm braucht, als zur Nachahmung und Wiederhol-

lung des Sinnlichen; der iſt vorbereitet, Schwärmer zu werden, oder iſt es ſchon wirklich.

Da ein ſolcher aber doch immer ein Menſch bleibt und keine andern Fähigkeiten hat, als die übrigen Menſchen; ſo muß er ſich durch eine Täuſchung entweder etwas als wirklich vorſtellen, was nirgends iſt, oder er muß hinter dem, was er weiß, mehr Geheimnißvolles ſuchen, als darin liegt. Die einzige Seelen-Fähigkeit, die willkührlich zuſammenſetzt und aus alten Stücken etwas neues hervorbringt, iſt die Einbildungskraft: wer mehr wiſſen oder genießen will, als Menſchen möglich iſt, muß ſich daher hauptſächlich an ſie wenden.

Dieſe Fähigkeit muß aber erhöht ſeyn, wenn einer ein Schwärmer werden ſoll; und die Erhöhung der Einbildungskraft geſchieht nur durch eine ſinnlich ſtarke Empfindung. Eine ſolche liegt daher auch bey jeder Schwärmerey zum Grunde; ſo wie etwa bey Träumen ein Schall oder ein Stoß die erſte Veranlaſſung zu den Traumgeſichten giebt und den Gang derſelben leitet.

Dieſe leitende Empfindung bey dem Schwärmer iſt oft zugleich eine ſinnliche Begierde oder artet in dieſe aus. Keine iſt der Verbindung

mit der Schwärmerey ſo fähig, als die Liebe. Dieſe iſt körperlich, wirkt auf das ganze Nervenſyſtem und ſtimmt oder zerrüttet deßwegen die Einbildungskraft. In dergleichen ſinnliche Affecten fällt der Schwärmer oft aus ſeinen Ekſtaſen zurück.

Alles das macht Schwärmer, oder veranlaßt Arten der Schwärmerey, was, durch keine ſinnliche Empfindung erkennbar, doch eine heftige Liebe erregt. Daher macht der Naturtrieb der Geſchlechter dann ſchwärmeriſch, wenn er noch nicht befriedigt worden iſt, und nur noch Triebe und dunkle Ahndungen da ſind, die man für ſehr wichtig hält und nicht völlig erklären kann. Der ſinnliche Genuß, der das Räthſel auflöſt, zerſtreut auch die Schwärmerey: denn mit der äußerſten Luſt zeigt er doch die Gränze der Empfindung; und nichts iſt ſchwärmeriſch oder erregt Schwärmerey, als was unendlich und unbegränzt iſt. Nichts wirklich Geſehenes oder Empfundenes iſt eigentlich Stoff der Schwärmerey: denn hier wird ſie durch den deutlichen Begriff von der Sache gehindert; nur das Ungeſehene oder Unſichtbare, was man nie erfahren hat, oder was ſich nie erfahren läßt, iſt dazu geſchickt. So verehrt man immer den Fremden,

von dem wir einige vortreffliche Eigenſchaften wiſſen, mit größerm Enthuſiasmus. Die durchgängige Kenntniß ſchränkt unſre Verehrung ein.

Nicht bloß in den Leidenſchaften, auch in den Wiſſenſchaften iſt es das Räthſelhafte, das, wovon wir nur Anzeigen haben, aus welchem wir noch Andres muthmaßen oder als für künftige Aufſchlüſſe aufbehalten anſehen, was Schwärmerey erregt. Phyſik und Mathematik haben nicht leicht Schwärmer gemacht; aber wohl die Chymie; weil dieſe geheimnißvollere Facta enthält. Der wirkliche Künſtler-Geſchmack, der auf ein wahres Verſtehen der Kunſtwerke und ihres Werthes gegründet iſt, geht ſelten bis zum Enthuſiasmus. Aber die Liebhaberey ſolcher Halbkenner, die noch mehr Empfindung von großen Kunſtwerken erwarten, als haben, iſt ſchon öfter in Schwärmerey ausgeartet.

Am meiſten aber ſind es die großen Gegenſtände der ganz unſichtbaren Welt: Gott, die Zukunft, die höhern Geiſter und der erſte Urſprung der Dinge, welche das eigentliche Gebieth der Schwärmerey ausmachen.

Das letzte, die Erklärung des Urſprungs der Dinge iſt nur ein Gegenſtand der Speculation oder der Ideen; die drey andern ſind zugleich

Gegenſtände des Begehrens und können Urſachen von Leidenſchaften werden.

## II. Arten der Schwärmerey.

Die Schwärmerey theilt ſich daher in zwey Hauptarten: in diejenige, welche nur zu wiſſen verlangt und das Unerklärbare zu erklären verſucht, welche man die ſpeculative oder theoretiſche nennen könnte; und in die, welche zugleich auf die Neigungen und das Betragen wirkſam iſt, welche ich die praktiſche nennen will.

Dieſe letztere ſucht entweder den unſichtbaren Gegenſtand bloß zu genießen, ſich mit ihm zu vereinigen, in der Anſchauung deſſelben glücklich zu ſeyn; oder auf denſelben, z. B. auf Gott und die Geiſter, zu wirken und ſie zu bewegen, auf gewiſſe beſtimmte Weiſe zu handeln; oder ſie treibt zu gewiſſen Handlungen gegen andre Menſchen, vermöge der beſondern Verbindung, in der man mit dem Unſichtbaren zu ſtehen glaubt. Man könnte das erſte die beſchauliche, das zweyte die theurgiſche, das dritte die fanatiſche Schwärmerey nennen.

1. Speculative Schwärmerey; ſchwärmeriſche Erklärungen und Theorien.

Sie haben theils den Urſprung der Dinge und Phänomene der Natur zum Gegenſtande, theils göttliche Dinge und die Zukunft.

Die Theorien über den Urſprung der Dinge haben theils ſchwärmeriſche Empfindungen, theils ſchwärmeriſche Meinungen zum Grunde.

Zu den Theorien und Erklärungen, welche ſchwärmeriſche Empfindungen zum Grunde haben, rechne ich vornehmlich diejenige, welche aus Liebe und Haß die Entſtehung der Dinge erklärt, und ſich im Grunde auf den Geſchlechtstrieb bezieht. Sie theilt ſich wieder in die allegoriſche, welche dieſe Affecten ſelbſt der Materie nicht zueignet, aber etwas denſelben ähnliches darin annimmt; — und in die mythologiſche, welche eine wirkliche Zeugung, im animaliſchen Sinne annimmt. Beyde Erklärungen ſind ſehr alt; und die Liebe, mehr moraliſch oder mehr phyſiſch betrachtet, ſpielt in allen Cosmogonien der alten und neuen Schwärmer eine große Rolle. So iſt auch die bibliſche Erzählung von dem Sündenfall auf den Geſchlechtstrieb und deſſen

Verirrungen bezogen worden. Man hat von Vermiſchung der Menſchen mit Dämonen oder einem mythiſchen Ehebruche wiſſen wollen, u. dgl.

Erklärungen, welche ſchwärmeriſche Meinungen zum Grunde haben, ſind diejenigen, welche die Geiſter zu Hülfe nehmen, deren Nahmen, Geſchlecht und Unterordnung angeben, und jedem bey der Hervorbringung der Dinge ſeine beſtimmte Rolle zutheilen. Dieß geſchah in der alten Theogonie der Griechen, und ſpäter in dem Syſteme der Gnoſtiker.

Es iſt dieſes eine der unbegreiflichſten Verirrungen des menſchlichen Geiſtes. Denn ein ſimples Factum kann man ſich einbilden: eine ſolche Reihe von Thatſachen aber kann ſich kein Menſch einbilden, ſondern er muß ſie erfinden. Und da man weder die mögliche Veranlaſſung noch die Abſicht davon ſieht; ſo begreift man durchaus nicht, wie Menſchen auf dieſe ſyſtematiſchen Thorheiten gefallen ſind, oder wie ſie Mehrern haben annehmlich ſcheinen können. Es ſcheint in dieſem Falle, wie in manchen andern, nothwendig, daß die Betrügerey der Schwärmerey vorarbeite; daß zwar die Schwärmerey, in Abſicht gewiſſer nur im Allgemeinen erkannten oder geahndeten Gegenſtände, vorangehe, der Be-

trug aber, oder die gefliſſentliche Erdichtung beſonderer nähern Beſtimmungen derſelben durch einen Nichtſchwärmer, welcher von der herrſchenden Diſpoſition Gebrauch macht, darauf folge; und daß durch dieſes Letztere hinwiederum die Schwärmerey begünſtiget und modificirt werde. In dem gegenwärtigen Falle, z. B. muß die Sucht, von der unſichtbaren Geiſterwelt viel zu wiſſen und eine ſchwärmeriſche Einbildung, in die Bekanntſchaft mit derſelben durch gewiſſe Mittel kommen zu können, vorangehen. Dieſe Stimmung nützen einige nicht davon befangene, abſichtlich zu Werke gehende, Menſchen, welche Nahmen, Verrichtungen und Verhältniſſe der Geiſter nach den ſchon herrſchenden Grundideen erdichten; und auf einem freylich auch noch unbegreiflichen Wege ſchaffen ſich dieſe Glauben und Nachbethung von dem ſchwärmeriſchen Haufen.

Eine andre Art, wie etwas ähnliches entſtehen kann, iſt, wenn ſich bey einem Menſchen ſelbſt Schwärmerey mit einem grübelnden metaphyſiſchen Kopfe und mit einer Neigung zum Erdichten verbindet. Ein ſolcher kann, was er denkt und erdichtet, für Eingebung halten. Aber doch iſt dieß gewiß ſelten, wenn die Erdichtung

nicht ſinnlich und anſchaulich iſt. Niemand wird auf dieſe Weiſe Nahmen der Geiſter lernen, und ſie ſelbſt für wahr halten.

Man hört oft ſagen, daß ebenderſelbe Menſch Schwärmer und Betrüger zugleich ſeyn könne. Wenn von Zuſtänden zu verſchiednen Zeiten die Rede iſt, ſo iſt es möglich, und die Erſcheinung kommt oft vor. Iſt von gleichzeitigen Zuſtänden die Rede, ſo iſt es durchaus undenkbar.

Es iſt möglich, daß ein Menſch, der Schwärmer geweſen iſt, und das Nichtvorhandne zu ſehen geglaubt hat, die Täuſchung, nachdem ſie bey ihm ſelbſt vorüber iſt, auf Andre fortpflanzt und bey ihnen unterhält, weil es ihm nützlich iſt, oder aus welchen Gründen es immer geſchehe.

Es iſt auch möglich, daß ein Menſch ſich gleichſam auf der Gränze beyder Zuſtände, des geſunden Verſtandes und der Schwärmerey, befinde, und lichte Augenblicke habe, wo er dichtet, und Anfälle des Wahnwitzes, wo er das für wahr hält, was er ſelbſt erdichtet hat. Dieſes Phänomen iſt indeß gewiß ſelten; — und was man auch von Lügnern ſagen mag, die ihre eignen Erfindungen zuletzt für Wahrheit halten: ſo kann dieß bey lügenhaft ausgeſchmückten Er-

zählungen allerdings der Fall ſeyn, bey gänzlich erfundnen durchaus nicht. Wenn man wahre und erdichtete Umſtände unter einander gemiſcht hat: ſo kann man vielleicht am Ende ſelbſt das Wahre aus dem Falſchen nicht mehr heraus finden. Daß aber jemand in eben dem Augenblicke, in Abſicht eben der Sache zugleich Schwärmer und Betrüger ſeyn könne, iſt durchaus und abſolut widerſprechend. Denn entweder glaubt er, die Sache ſey ſo, wie ſie der vernünftige Menſch nicht ſieht, und wie keiner ſie erkennen kann; — dann iſt er ein Schwärmer: oder er glaubt ſie nicht, und überredet Andre; dann iſt er ein Betrüger. Aber glauben und nicht glauben zu gleicher Zeit, das läßt ſich nicht vereinigen.

Die ſchwärmeriſchen Erklärungen einzelner Naturerſcheinungen geſchehen auf ähnliche Weiſe, indem man einige auf Beobachtungen gegründete eigne Naturkenntniſſe, oder übel und unvollkommen verſtandne wiſſenſchaftliche zu Hülfe nimmt. — Die Chymie und die Kunſtausdrücke derſelben haben hierbey beſondern Beyſtand geliefert; — weil die Chymie mit wunderbaren Erzeugungen, die ſich nach mechaniſchen und mathematiſchen Geſetzen nicht erklären laſſen, zu thun hat.

Ein dritter Gegenſtand ſchwärmeriſcher Theorien und Belehrungen ſind Gott und göttliche Dinge. Bis zur höchſten Gottheit hat ſich indeß die Schwärmerey, wenn ſie nicht bis zur Verrückung gegangen iſt, nicht gewagt, um von ihrem Zuſtande, ihren Verrichtungen u. ſ. w. einen eingebildeten Unterricht zu geben; — hier hat doch das Bewußtſeyn, hiervon durchaus nichts zu wiſſen, verbunden mit der Verehrung gegen dieſes Weſen, die den wahren Schwärmern in vorzüglichem Grade eigen iſt, ſelbſt die verirrte Einbildungskraft und die träumenden Fähigkeiten zurückgehalten.

Deſto mehr hat ſich dieſelbe auf dem weiten Felde der untergeordneten Gottheiten, der Engel und Dämonen, geübt.

Daher ſind auch alle Religionen, welche ſich zur Schwärmerey hinneigen, mit dem höchſten Gott (als einem zu metaphyſiſchen Begriffe, oder als einem über uns zu ſehr erhabnen Weſen) weniger beſchäftigt, als mit den übermenſchlichen Weſen, die der Gottheit nur nahe kommen.

Ein vierter Gegenſtand ſchwärmeriſcher Theorien ſind die Ausſichten in die Zukunft. Hier findet die gutartigſte, unſchädlichſte, aber

auch die am wenigſten Eingang findende Schwärmerey Statt.

Bald hat der Menſch eine einzelne Lieblings-Empfindung, bald alle ſeine Empfindungen, in ſeinen Gedanken erweitert, verfeinert, — und ſich daraus den künftigen Zuſtand gebildet.

In den älteſten Zeiten iſt die künftige Seligkeit ein Mahl, oder ein Aufenthalt in einer ſchönen Gegend. Die letztre Idee zeigt ſchon feiner empfindende Menſchen. — Die Philoſophen ſetzten den Umgang mit den Heroen und Dämonen hinzu, weil ſie im Unterricht geben und nehmen Vergnügen fanden. Das ſimple Anſchauen der Gottheit entſteht aus richtigern Ideen; dieſe Vorſtellung iſt jedoch ſchon ſchwärmeriſcher, weil ſie einen ganz überſinnlichen Gegenſtand verſinnlichen will.

Die alte Mythologie iſt viel umſtändlicher in Beſchreibung der Hölle, als des Himmels. Der Vergnügungen, die ſich ausdrücken laſſen, ſind nicht ſo viele, als der Qualen *). Aber eben deßwegen wurden auch dieſe ſo beſtimmt angege-



*) Oder vielmehr die menſchliche Juſtiz weiß ungleich mehr von poſitiven Strafen, als von Belohnungen.

Anmerk. d. H.

benen Strafen bald unglaublich und lächerlich. Die einfachere aber ſchrecklichere Vorſtellung von Feuer, welche in neuern Zeiten durch die in der Bibel vorkommenden Bilder ausgebreitet worden iſt, war fähiger, die Imagination zu entzünden, — und hat ſchon mehrmahls ſchwärmeriſche Schrecken hervorgebracht.

Schwedenborg, der wachend Traumgeſichter hatte, ſah die Zukunft, als wirklicher Schwärmer; Lavater nur als Dichter und Philoſoph, der einen Hang zur Schwärmerey hat. Beyde blieben bey der Zuſammenſetzung deſſen, was in dieſer Welt ihnen bekannt war.

Allen ſolchen Theorien iſt beſonders die Auslegung eines alten für heilig gehaltenen Buches, das in einer ausgeſtorbenen, nicht völlig verſtandnen Sprache geſchrieben iſt, oder die Erklärung alter ehrwürdig gewordner Symbole und Allegorien günſtig. Alles, was dunkel und räthſelhaft iſt, erregt bey Menſchen, die Anlage zur Schwärmerey haben, die Idee von Geheimniſſen, von verſteckten Erkenntniſſen oder Wunderkräften. Daher ſuchen ſie auch das Verſtändniß nicht auf dem geraden Wege, nicht den Sinn des Ganzen zu erforſchen; ſondern ſie halten ſich an einzelne Wörter,

Figuren oder Töne. Einen doppelten Sinn und lauter Allegorien anzunehmen, iſt die gemäßigte Schwärmerey der Ausleger; die, welche jeden Buchſtaben beſonders erklärt, und in jedem Worte ein Geheimniß ſucht, iſt die äußerſte. —

2. Die beſchauliche Schwärmerey.

Dieſe zielt auf Vereinigung mit Gott und den Geiſtern ab. Ich rechne dahin zuerſt den ſogenannten Quietismus, eine völlige Unthätigkeit, eine Unterdrückung eigner Kräfte und eigner Wirkſamkeit, um dadurch für die Einwirkung höherer Weſen empfänglicher zu werden.

Eine andre Art ſolcher Schwärmer ſucht dieß durch körperlichen Rauſch, Bewegung und Taumel zu befördern. Dahin gehört die Begeiſterung oder Wuth der Bacchanten, ſo wie der Corybanten und Cureten in den älteſten Zeiten; — eben ſo die heftigen Bewegungen des Körpers, verbunden mit lärmender Muſik und berauſchenden Getränken, bey den Jongleurs der Wilden; die Gewohnheit gewiſſer Türkiſcher Mönche, ſich immer im Kreiſe herumzudrehen, indem ſie die Nahmen Gottes herſchreyen.

Ferner haben manche gebildetern und feiner empfindenden Menſchen, beſonders Weibsperſonen, durch den Geſchlechtstrieb aufgereitzt, eine

eigne Diſpoſition zu dieſer Art von beſchaulicher Schwärmerey.

3. Die theurgiſche Schwärmerey.

Es iſt höchſt auffallend und ſeltſam, daß Menſchen, welche gewiſſe Götter oder Geiſter verehren, und für höhere Weſen halten, eben dieſelben doch zugleich als abhängige und dienſtbare Weſen betrachten, die ſie durch gewiſſe Mittel ſich unterwürfig machen können.

Noch ſeltſamer iſt, daß Schwärmer dieſer Art, da ſie doch den Weſen, auf die ſie wirken wollten, eine geiſtige über die Menſchheit erhabne Natur zuſchrieben, demungeachtet gröbere, mehr körperliche und materielle Mittel brauchten, ſie zu bewegen und zu gewiſſen Handlungen zu lenken, als bey Menſchen, dieſen kleinern und ſchwächern Geiſtern, angewandt werden.

Das Widerſprechende in den Anmaßungen einer ſolchen Magie zeigt ſich ſchon bey folgender Ueberlegung.

Man will auf Geiſter durch körperliche Mittel wirken. Indem man nun das, was die beabſichtigte wunderbare Wirkung thun ſoll, einen Geiſt nennt, ſo ſagt man doch eben damit, daß es ein Weſen ſey, welches nur durch moraliſche Mittel, durch Ideen und Abſichten, getrie-

ben und in ſeinen Handlungen regieret wird: denn das iſt das Unterſcheidende eines Geiſtes. Indem man Körper und körperliche Handlungen dazu braucht, dieſes unſichtbare Weſen zu lenken, ſagt man, daß es nicht durch Motive regiert wird. Man iſt alſo mit ſich ſelbſt im Widerſpruch. Der Geiſt, mit dem man vorgiebt zu thun zu haben, iſt ein ungereimtes Hirngeſpinſt.

Und wenn die Natur des Geiſtes im Denken und Wollen liegt, ſo iſt der höhere Geiſt derjenige, welcher mehr und beſſer und vernünftiger denkt, und nach ſolchen Gedanken kräftiger will. Auf einen Geiſt kann nicht anders als durch Ueberzeugung und Bewegungsgründe gewirkt werden. Je höher der Geiſt iſt, deſto treffender und wahrer müſſen die Vorſtellungen, deſto vernünftiger müſſen die Motive ſeyn. Kurz man kann gar nicht von Geiſtern reden, wenn man nicht von menſchlichen Geiſtern die Analogie hernimmt; auch nicht von Stufen der Geiſter, wenn man nicht den Unterſchied zwiſchen Menſch und Menſch, in Abſicht des Verſtandes und Herzens, zum Maßſtabe nimmt. Aber nach dieſer Analogie zu urtheilen, wirken Mittel, dergleichen die Magie anwendet, auf einen Geiſt, und noch dazu einen abweſenden, gar nicht; und er iſt de-

ſto erhabner über phyſiſche Einflüſſe, je vollkommner er iſt. Die Magie ſtellt uns Weſen auf, die auf der einen Seite weit mächtiger, als die Menſchen, und beynahe allwiſſend, auf der andern weit unvernünftiger und ſchwächer ſind; die weit genug ſehen, um vielleicht in einem andern Weltkörper die Gaukeleyen des Beſchwörers zu erkennen, und doch ſo eingeſchränkt, daß ſie dieſen Gauckeleyen gehorchen müſſen; und wiederum ſo mächtig, daß ſie die Wunder thun, die der Beſchwörer für ſich nicht thun kann.

Demunerachtet zeigt die Erfahrung, daß in allen Jahrhunderten die, welche auf eine ſchwärmeriſche Weiſe die Geiſterwelt zu erforſchen, ja zu beherrſchen ſuchten, leicht auf den Wahn gebracht wurden, daß gewiſſe Pflanzen, gewiſſe Manipulationen, Nahmen, Opfer oder Räuchwerk, die Kraft hätten, die Todten und die Dämonen herbeyzuziehen und ſie zu nöthigen, daß ſie erſchienen, etwas ausſagten, oder ſich auf die gewünſchte Weiſe thätig erzeigten.

Von den älteſten Zeiten an, hielten die Menſchen die Nahmen der Götter für etwas außerordentliches und wichtiges. Bey den Griechen hatte jede Gottheit eine Menge Nahmen, und die Hymnen thun oft nichts anders, als daß ſie dieſelben

aufzählen. Der andächtige Heide ſetzte immer eine Deprecations-Formel hinzu, wenn er fürchtete, dem Gott, den er anbethete, nicht den Nahmen gegeben zu haben, den er wünſchte. — Die Juden ſelbſt, weiſer, als irgend ein Volk, in ihrer Theologie, glaubten doch an die Heiligkeit und Wirkſamkeit gewiſſer Nahmen Gottes. — Leicht alſo konnte man, da das Unſichtbare mit dem Geheimnißvollen, und dieſes mit dem Ungereimten nahe zuſammenhängt, auf den Gedanken kommen, die Dämonen würden durch die Kraft gewiſſer Nahmen und Töne, die ehrwürdig und heilig für ſie wären, bezaubert und müßten wider ihren Willen dem Eindrucke, den dieſelben auf ſie machten, nachgeben.

Daß Opfer und Blutvergießen den Göttern Speiſe bereiten, iſt die allgemeine alte Idee: und man nahm alſo zu ähnlichen Operationen ſeine Zuflucht, um die Dämonen zu bewegen.

Die Arzneykräfte der Kräuter, und die Widmung gewiſſer Kräuter und Thiere an gewiſſe Gottheiten waren die beyden Urſachen, warum den Kräutern ein geheimnißvoller, wunderthätiger Einfluß zugeſchrieben wurde.

Räuchwerk iſt, ſo wie Opfer, ein Theil des Gottesdienſtes. Und von den Ceremonien des

Gottesdienſtes ſind die theurgiſchen Operationen gemeiniglich entlehnt. Daher zu unſern Zeiten die Schwärmer die Gebräuche der Meſſe und überhaupt den katholiſchen Gottesdienſt, weil er mehr Ceremonien hat, bey ihren Verrichtungen nachgeahmt haben.

Hierbey iſt nun wieder die Schwärmerey durchaus in der Abhängigkeit von vorhergehendem Betruge, oder von Aberglauben. —

Die beſtimmten Mittel die Dämonen zu citiren, kann keine bloße, ſich ſelbſt überlaſſene, noch ſo ausſchweifende Einbildungskraft angeben; ſondern die muß der Menſch anders woher nehmen, entweder von alten Meinungen und Traditionen, oder von Erfindungen und gefliſſentlichen Lügen andrer Menſchen. Eben ſo wenig kann es die bloße Einbildung ſeyn, die ihm, bey dem Gebrauche ſolcher Mittel, den gewünſchten Effect darſtellt, ſondern es müſſen Veranſtaltungen vorhergehen, die dieſen Effect ſichern, wenigſtens den Schein davon bewirken.

Ich würde den vorgeblichen Meiſter ſolcher Künſte fragen: woher weißt du, daß dieſe Mittel oder Ceremonien auf Geiſter wirken? Haben ſie es dir ſelbſt geſagt? Dann iſt es aus gutem Willen, daß ſie ſich dir unterwerfen: du

zwingſt ſie nicht; ſondern ſie wollen dir dienen. Was brauchten ſie dir ſonſt das Geheimniß, wie ihnen beyzukommen iſt, zu eröffnen? — Aber dann iſt es ja gar nicht erſt nöthig, ſolche Künſte zu brauchen. Ein bloßer Wink von dir, ein Befehl, ſelbſt nur dein Wille, den ſie ſo gut, als deine Grimaſſen, aus der Entfernung wahrnehmen können, wäre genug geweſen, ſie in Bewegung zu ſetzen. Oder haſt du die Regeln deiner Kunſt aus Tradition? Aber wie lernten denn deine Voraltern, die nicht andre Sinne, als du, hatten, die Geiſter kennen, und wie wurden ſie benachrichtiget, welche Nahmen oder welche Gerüche ihnen angenehm oder fürchterlich wären? — Denn das wirſt du doch keinen vernünftigen Menſchen bereden, daß man durch Beobachtung und Erfahrung, nach und nach, wie zu einer andern Kunſt, ſo auch zur Magie gelangen könne. Dazu müßte das erſte Datum doch die Erfahrung von dem Daſeyn und der Wirkung der Geiſter ſelbſt ſeyn. Aber ſie erſcheinen, ſie wirken nie ohne ſolche magiſche Operationen. Und doch müßten dieſe erſt das letzte Reſultat vieler, mit ihnen und ihrer Art zu wirken und zu leiden angeſtellten, Beobachtungen ſeyn. — Alſo Offenbarung allein müßte der Grund der Magie

ſeyn: entweder Offenbarung des höchſten Gottes, oder der niedrigern Geiſter ſelbſt, deren ſich die Magie bedient. Auf die erſtere machen die Magier ſelbſt keine Anſprüche; und es wäre auch im höchſten Grade ungereimt, daß Gott einen Menſchen in außerordentlichen Wirkungen unterſtützen wollte, und ihn erſt an eine gewiſſe Methode wieſe, wodurch er die Untergötter ſich dienſtbar machen könne, da er nur ſelbſt mit ſeiner Macht zutreten darf, auch den Willen und das Vorhaben des Menſchen, dem er dieſe Kräfte verleihen will, in jedem Augenblick erkennt. Es iſt alſo kein Weg erdenklich, auf welchem ein Menſch zu dieſer Wiſſenſchaft gekommen wäre. Er ſoll die Geiſter zwingen, und dieſe müſſen ihn erſt unterrichten, wie er ſie zwingen ſoll. Sie geben ihm, wie ſpielende Kinder, das Seil ſelbſt in die Hände, womit er ſie binden ſoll. Eben ſo gut wäre es ja, ſeinem bloßen Willen zu gehorchen.

Religionen, die auf Wunder gegründet ſind, und wunderbare Erzählungen und Ceremonien enthalten, ſind, ſo lange ſie aufrichtig und in Einfalt geglaubt werden, der Moralität oft günſtig und beförderlich und der Schwärmerey nicht günſtig. Wenn ſie aber veraltet ſind und ihre eigne innre

Kraft über die Gemüther der Menſchen verloren haben; — wenn man anfängt, darüber zu räſonniren und ſie entweder durch eine neue Secte oder durch Philoſophen beſtritten werden: dann geſchieht es, daß die Partey, welche ſich derſelben ernſtlich annimmt und für ſie kämpft, indem ſie ihre eignen Leidenſchaften mit in den Streit miſcht, und ihre neuern Kenntniſſe mit den alten Traditionen vereiniget, in Schwärmerey geräth, und dasjenige, was bloße Ceremonie geweſen war, in Theurgie verwandelt. Socrates glaubte halb zweifelnd an die Volksreligion; Xenophon fragte auf ſeinen Rath das Orakel zu Delphi, da er wiſſen wollte, ob es gut für ihn wäre, die Expedition des jüngern Cyrus mit zu machen. Deßwegen waren Socrates und Xenophon nicht Schwärmer. — Die Neuplatoniker hingegen, welche angefeuert von dem Widerſprechungsgeiſte, den das zu ihrer Zeit überhand nehmende Chriſtenthum erregte, das Heidenthum aus allen Kräften vertheidigten und ausſchmückten, Julian, Plotin, Porphyr, waren Schwärmer, oder wurden es.

Wenn indeß die durch Aberglauben beſtimmte Schwärmerey dergleichen theurgiſche Operationen anfing: ſo mußte der Betrug immer dazu kom

men, wenn ſie lange in Ruf und Ehren bleiben ſollten. Denn wenn auch ein einmahliges Mißlingen derſelben den Gläubigen nicht abſchreckt, der es etwa bloß auf Rechnung ſeiner eignen Unheiligkeit ſetzet: ſo ſind doch Wenige beharrlich genug, immerfort bey mühſamen und künſtlichen Verrichtungen, die zu nichts führen, auszuhalten. Da alſo müſſen nun täuſchende Künſte hinzukommen; und hier mag der rechte Punkt ſeyn, wo der Schwärmer in den Betrieger übergeht, wenn er nähmlich vor dem Volke eine Hoffnung, die er bey Andern erregte, weil er ſie ſelbſt hatte, und die ihm fehlſchlägt, aufrecht zu halten hat.

Dieſe Verrichtungen zielen bey den Schwärmern, je nachdem der Geiſt und die Moralität des Zeitalters und der Secte ſind, entweder auf Beſtätigung der Lehren von der Exiſtenz Gottes, der Geiſter, und der Zukunft, und alſo auf die Religion; oder auf Befeſtigung gewiſſer moraliſchen Vorſchriften; oder auf Weiſſagung und Hervorbringung wunderthätiger Erfolge, zum Nutzen oder Schaden Andrer.

Die Giftmiſcher und die Magier ſind ſchon vor Alters zuſammengeſellt worden. Und die Macht, heimlich wunderbare Veränderungen her-

vorzubringen, bringt Uebelgeſinnte leicht auf den Gedanken, heimlich zu ſchaden. Wie vielerley Arten hat nicht die boshafte Schwärmerey erdacht, Menſchen durch magiſche Operationen zu tödten, zu verſtümmeln, oder auch zur Liebe zu zwingen.

Eine ſolche Vermiſchung des Religiöſen mit dem Verbrechen iſt vielleicht zugleich das Schändlichſte und das Unſinnigſte, was es in der menſchlichen Natur und in menſchlichen Handlungen giebt: aber es hat wirklich exiſtirt. Die übernatürlichen Kräfte, unabhängig von der höhern Weisheit und Güte, wie wir ſie in Gott damit vereinigt glauben, ſind eine gefährliche Idee, und ſie ſind das rechte Centrum der Schwärmerey. Denn wenn in einem Weſen Verſtand und Tugend mit wunderthätiger Macht verbunden ſind, ſo iſt kein andrer Weg, ſich dieſes Weſen günſtig zu machen, als wenn man ſelbſt vernünftig und tugendhaft iſt. Aber das vernunftloſe Mächtige kann auch durch thörichte Mittel bewogen, kann auch zum Dienſte des Laſters gebraucht werden.

## 4. Die fanatiſche Schwärmerey.

Dieſe iſt verfolgend; ſie geht auf Bekehrungen oder Eroberungen aus, und will große Um-

kehrungen in der Welt machen, weil ſie ſich, durch einen höhern Beruf dazu berechtigt, und durch höhere Kräfte darin unterſtützt glaubt.

Dieſer Fanatismus iſt nur möglich, wo ein großer Haufen oder ein ganzes Volk an ſchwärmeriſchen Ideen Theil nimmt, und findet ſich bey dem Entſtehen neuer Secten und in den Zeiten der Religions-Revolutionen. Die glücklichſten Schwärmer dieſer Art waren Mahomed und deſſen Nachfolger, die ihr Reich auf eine neue Religion gründeten: der unglücklichſte war vielleicht der König der Wiedertäufer in Münſter, Johann von Leiden. Der ſchwärmeriſche Regent iſt immer der größte Despot, denn er regiert mit göttlicher Autorität.

Die nächſte Abſicht des politiſch agirenden Religions-Schwärmers iſt zuerſt die Ausbreitung der wahren Religion, zunächſt Zerſtörung vermeinter Tyranney, und Wiederherſtellung von Freyheit und Gleichheit.

Es iſt aber ein bemerkungswerther Unterſchied zwiſchen folgenden zwey Arten dieſer Schwärmerey.

Es giebt eine, welche den Schwärmer zum verfolgenden Orthodoxen ſeiner vaterländiſchen

Religion, und eine, welche ihn zum Separatiſten macht.

In der einen Gattung ſind es ganz die eignen Ideen und Einbildungen des Menſchen, welche diejenige Stärke bekommen, daß ſie ſeine Vernunft und ſeine Sinnlichkeit zugleich beherrſchen, und ihn von der gewöhnlichen Art zu denken und zu handeln entfernen. Dieſe Art von Schwärmern verwirft alle Tradition und alle äußere durch Menſchen oder Schriften ihnen zukommende Offenbarung, — oder ſieht ſie wenigſtens als einen mangelhaften, veralteten, der Erläuterung und Ergänzung bedürfenden Unterricht an, der dem innerlich Erleuchteten, theils entbehrlich, theils ihm allein verſtändlich und brauchbar ſey. Dieſe hält ſich alſo dafür an das innre Licht, es ſey, daß ſie wirklich göttliche Eingebungen zu haben glaubt, oder daß ſie wenigſtens denjenigen Aufſchlüſſen, die aus ihren eignen Betrachtungen herkommen, ein höheres Anſehen beylegt.

Die andre Gattung von Schwärmern ergreift nur mit ihrer Einbildungskraft die allgemein angenommenen und im kirchlichen Syſteme ihrer Parthey aufgeſtellten Ideen, und indem ſie ſich von der Wahrheit derſelben durch innere Erfahrun-

gen zu überzeugen ſucht, geräth ſie ebenfalls auf ausſchweifende Einbildungen und dieſen gemäße Leidenſchaften, die aber ſämmtlich nur das, was andre fromme Anhänger der Volksreligion glauben, oder dahin geſtellt ſeyn laſſen, in Empfindungen und Principien des Verhaltens verwandeln.

Die erſte Gattung von Schwärmern iſt, da ſie ſich von der herrſchenden Kirche abſondert, und ſich gegen das Anſehen derſelben zu vertheidigen hat, ſchwächer, zurückhaltender, demüthiger. Da der Schwärmer, welcher aus ſich ſelbſt ſein Licht ſchöpft, nur einzeln iſt, wenigſtens ſpät und ſelten eine Secte ſtiftet, ſo werden ſeine Einbildungen nicht ſo unterſtützt, ſeine Leidenſchaften nicht ſo angeflammt. Er iſt alſo ſelten oder niemahls verfolgend, auch eben nicht bekehrungsſüchtig, weil er ſein höheres Licht für einen Vorzug hält, den er vor Ungeweiheten verbirgt, und Andern nicht einmahl gerne mittheilt.

Die andre Gattung von Schwärmern ſtützt ſich auf die Autorität der Kirche, der ſie gleichſam zu Hülfe kommt, deren Lehren ſie durch ihre vermeinten Erfahrungen, Eingebungen und Wunderkräfte beſtätiget, und deren Feinde ſie durch die kräftigſten Beweiſe bekämpfen hilft. Dabey

wird ſie durch zwey Principe in Bewegung ge⸗ſetzt; durch die göttliche Autorität der Lehren und der Tradition, welchen ſie ergeben iſt, und durch ihre eigne ausſchweifende Einbildungskraft. Es iſt alſo natürlich, daß dieſe Gattung von Schwärmern viel weiter über das Ziel hinausgeht; daß ſie die göttliche Lehre, deren Annehmung ihr die erſte Pflicht aller Menſchen ſcheint, und deren Wahrheit ſie nun ſo anſchaulich erkennt, ſelbſt mit Feuer und Schwert auszubreiten ſucht. Mit **einem** Worte, wenn Aberglaube mit Schwärmerey, blinde Anhänglichkeit an ein herrſchendes Syſtem und ein Prieſter⸗Regiment mit ſchimäriſchen Einbildungen von eigner Heiligkeit und einer Verbindung mit Gott oder andern höhern Weſen, vermittelſt jenes Syſtems, zuſammenkommen: ſo muß daraus der wahre Fanatismus entſtehen. Und dieſe Schwärmerey iſt weit anſteckender, da ſie viel mehr Gehülfen und Beförderer hat, und alſo die Vereinigung vieler Menſchen, wodurch alle Leidenſchaften verſtärkt werden, hier auch die Schwärmerey auf einen höheren Grad treibt.

Aus dieſer genauern Darſtellung der verſchiednen Arten der Schwärmerey ergiebt ſich nun näher, welches eigentlich die Einbildungen

ſind, welche der Schwärmer für Thatſachen annimmt.

Sie ſind vornehmlich Umgang mit Gott oder Geiſtern und abgeſchiednen Seelen; Einwirkung derſelben auf ſeine Gedanken, Geſinnungen und Handlungen, Mitwirkung derſelben zu gewiſſen äußern Erfolgen nach des Menſchen Willen, oder Wunderkräfte; Mittheilung von Kenntniſſen, beſonders künftiger Dinge, oder die Gabe der Weiſſagung; ſichtbares Erſcheinen heiliger Sachen oder Perſonen, und eine völlige Vernichtung des eignen Weſens und der eignen Kräfte, und Verſenkung derſelben in ein höheres Weſen.

Hierher gehören nun auch die politiſchen Schwärmer, eine weit ſeltnere Erſcheinung, als die religiöſen, und die nur unter dem Brauſen einer Staats-Umwälzung entſteht. Denn alle politiſchen Meinungen gehen ihrer Natur nach auf das Sinnliche und Sichtbare; und ſind daher ſchon der Mitwirkung der Einbildungskraft und der Schwärmerey, im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht fähig. Dazu kommt, daß das Politiſche auf das Individuum nur einen ſo mäßigen Einfluß hat, daß die Leidenſchaften dadurch gewöhnlich nur ſchwach angereizt werden. Ein anderes aber iſt es, wenn große Aenderun-

gen ſchon im Werke ſind, ſehr Viele daran Theil nehmen, und große Hoffnungen und Wünſche von dieſer Seite rege werden.

Hier erhitzen die Menſchen einander wechſelsweiſe; und die ſchon wahrgenommene Veränderung, welche ſie bewirkt haben, macht ſie immer dreiſter, neue zu wagen.

Unſer Zeitalter ſieht von dieſer Schwärmerey ein in ſeiner Art einziges Beyſpiel *). Sie iſt der Religions-Schwärmerey in vielen Puncten ähnlich. Sie geht auch auf das Unſichtbare; auf eine Ordnung der Dinge, die noch nirgends iſt, und von der nicht einmahl ein beſtimmter Begriff vorhanden iſt. Sie ſieht dieſe neue Ordnung als etwas Göttliches, die Bewirkung derſelben als etwas über alle andern Pflichten erhabenes an, und macht daher in den natürlichen und moraliſchen Empfindungen eine eben ſolche Zerrüttung, als die Religionsſchwärmerey von jeher gethan hat. Sie iſt grauſam und verfolgend; ſie iſt gleichgültig gegen eigne Wunden und den Tod.

Es giebt aber auch noch eine gewiſſe laboriöſe, überthätige Schwärmerey ſanfterer Art. Das



*) Man erräth leicht, daß G. dieß zur Zeit der Franzöſiſchen Revolution ſchrieb.

iſt die, welche in der Welt mehr Gutes wirken will, als in des einzelnen Menſchen und des Privatmannes Kräften ſteht. Wenn nun die natürlichen Urſachen die Unternehmungen eines ſolchen Menſchen nicht, wie er wünſcht und erwartet, begünſtigen, ſo findet er oft ſeinen Troſt nur in der Einbildung von unſichtbaren ihn unterſtützenden Kräften.

## III. Urſprung und Entſtehungsart der Schwärmerey.

Die Urſachen liegen theils in beſondern Dispoſitionen des Körpers und Geiſtes; theils in den Begebenheiten und Lagen gewiſſer Menſchen; theils in den Zeitumſtänden und der gemeinſchaftlichen Lage der Menſchen und Völker.

### 1. Diſpoſitionen des Körpers und Geiſtes.

Eben dieſelben, welche die Verrückung hervorbringen, ſind es auch, welche der Schwärmerey zum Grunde liegen. Sie ſind

Erſtens im Körper Nervenſchwäche oder zu große krankhafte Bewegbarkeit der Nerven. Die Schwärmer, die wir im Alterthume oder

auch in neuern Zeiten bey wilden Völkern antreffen, als wie die Schamanen, ſind mehrentheils zugleich Epileptiſche. Solche Menſchen ſind vorzüglich zur beſchaulichen oder melancholiſchen Schwärmerey, zu Viſionen gemacht. Den kältern Erdſtrichen, deren Bewohnern überhaupt Nervenſchwäche eigenthümlich iſt, ſcheint auch dieſe Art von Schwärmerey beſonders zuzugehören.

Ferner heftige Bewegung und große Hitze des Blutes, welches ſich gegen den Kopf drängt, und die Bilder der Imagination lebhafter, alle Leidenſchaften feuriger macht. Dieß iſt die Schwärmerey der wärmern Zonen; ſie iſt weit häufiger, heftiger, verfolgender und ausdauernder.

Beſonders aber der Geſchlechtstrieb bey einem hitzigen Temperament; wenn ihm entweder ein Menſch aus Religiöſität widerſtanden hat; (daher ſo viele Nonnen und Mönche Schwärmer geworden ſind;) oder wenn die Umſtände ſich der Befriedigung deſſelben widerſetzt haben, nach der bekannten Bemerkung, daß alte Buhlſchweſtern Betſchweſtern werden.

Zweytens: im Geiſte diejenigen Dispoſitionen, welche mit jenen körperlichen zuſammenhängen. Alſo vornehmlich Stolz und Liebe. So wie dieſe

oft Narren gemacht haben, ſo haben ſie auch Schwärmer gemacht. Der Stolz thut dieß, inſofern der Stolze ſich höhere Vortrefflichkeit, größere Einſichten oder Kräfte wünſcht, als in dem Looſe der Sterblichen liegen und auf dem natürlichen Wege zu erhalten ſind, und ſich endlich ſelbige zu beſitzen einbildet.

Ferner alles, was das Gemüth, die Denk- oder die Willens-Kraft, überſpannt, und ſie von dem gewohnten Wege der ſinnlichen Erfahrungen, und der auf Erfahrungen gegründeten Vernunftſchlüſſe, die allen Menſchen begreiflich ſind, oder von den natürlichen Trieben und den ordentlichen Mitteln, ſie durch Erlangung von Vermögen und Anſehen zu befriedigen, entfernt.

1. Anhaltendes Nachforſchen über unſichtbare, über unſre Sinnen erhabne Gegenſtände, beſonders über die der Religion und andre im Vorhergehenden genannte. Alles anſtrengende Betrachten ſolcher Dinge, die wir weder ſinnlichen Erfahrungen und Verſuchen unterwerfen, noch auf ſolche zurückführen können, erzeugen endlich eine gewiſſe Leere des Gemüthes, oder Thorheiten, zu welchen auch die Schwärmerey gehört. Die Vorſtellung von Gott ſelbſt iſt vielleicht die

einzige überſinnliche Idee, mit welcher man ſich, ob ſie ſich gleich nie völlig deutlich machen läßt, ohne Gefahr, in Schwärmerey zu gerathen, lange beſchäftigen kann; erſtlich, weil ſie zu groß für die Einbildungskraft iſt; zum andern, weil ſie mit der ganzen ſinnlichen Natur zuſammenhängt, indem jede wahrgenommene Ordnung und Schönheit an die Idee des Schöpfers und Regierers der Welt angeknüpft werden kann. Auch geräth derjenige, welchem religiöſe Empfindungen natürlich ſind, nicht ſo leicht in Schwärmerey, wie der, welcher von Natur wenig und ſchwache Empfindungen dieſer Art hat, und ſie mit Gewalt erkünſteln will. Ein ſolcher geht dann leicht vom Mangel in den Exceß über.

2. Eine zu große Entfernung von den Vergnügungen und Beſchäftigungen der Welt, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Umganges. — Der, welcher nicht mit und unter Menſchen handeln und glücklich ſeyn will, welcher es durchaus in Armuth und Einſamkeit ſeyn will; wer den mäßigen Gebrauch der äußern Güter ſowohl als den unmäßigen verwirft, und weder Amt noch Stand oder Achtung in der Welt, ja nicht einmahl nützliche Beſchäftigung ſucht, wird immer mehr oder weniger in Schwärmerey gerathen.

Daher haben die Herrnhuther dem übeln Erfolge und den Ausſchweifungen der Schwärmerey bey ſich ſelbſt dadurch gewehrt, daß ſie fleißig und induſtriös ſind, und den Fleiß in Berufsarbeiten zur Tugend machen. Nur die müßigen religiöſen Leute werden eigentliche Schwärmer.

3. Halbverſtandne Kenntniſſe der Natur, beſonders des Geheimnißreichen in der Natur, ohne die nöthigen und ſoliden Kenntniſſe der Mathematik und Phyſik. Dieſe halben Kenntniſſe werden dann gemeiniglich mit dem Moraliſchen und Geiſtlichen auf eine unnatürliche Art zuſammen verbunden; und aus dieſer Vermiſchung phyſiſcher und geiſtiger, theologiſcher oder pſychologiſcher Begriffe entſteht oft eine eigne Art der Schwärmerey.

4. Der menſchliche Geiſt iſt, wie der Körper, dazu gemacht, von äußerer Nahrung zu leben, die zwar jeder in ſich verarbeiten, die er aber von außen empfangen muß. Die Nahrung des Körpers ſind Speiſe und Trank; die Nahrung des Geiſtes beſteht in Lectüre, Umgang, Arbeit und allen den Begriffen, welche er durch die fünf Sinne und körperliche Beſchäftigungen erhält. Die übermäßige Enthaltſamkeit des Kör-

pers iſt eine von den Urſachen der Schwärmerey; die übermäßige Enthaltſamkeit und Nahrungsloſigkeit des Geiſtes iſt eine andre. Wenn demſelben nicht ſolide Vorſtellungen durch die Sinne zugeführt werden, ſo lebt er bloß von ſeinen Einbildungen, und dieſe ſchärfen und erhitzen ſich nach und nach eben ſo, wie die Säfte des Körpers, wenn demſelben nicht neue Nahrung zugeführt wird. Wer alſo denken will, wo nichts zu unterſuchen iſt; wer innerlich genießen will, ohne alle äußern Gegenſtände; wer Kenntniſſe erwartet, ohne Unterricht, ohne Gelehrſamkeit, Reiſen oder Bücher; wer einen hohen Grad von Glückſeligkeit genießen will, ohne alle Hülfsmittel des geſelligen Umganges; — wer zu einem hohen Grade von ſittlicher Vortrefflichkeit, ohne wohlthätige Ausübung des Guten in einem nützlichen Berufe, kommen will; kurz, wer auf ein hohes Ziel ſeiner Thätigkeit geſpannt iſt, und doch nicht einen ſolchen Weg einſchlägt, an welchem die Sinne, der Körper und die äußre ſichtbare Welt Theil nehmen, der iſt in Gefahr, Schwärmer zu werden.

5. So wie der Witz und die kalt überlegende, beſonders mathematiſche Vernunft der Schwärmerey ungünſtig ſind: ſo iſt hingegen eine dich-

teriſche Einbildungskraft, die nicht durch Kenntniſſe, Gelehrſamkeit und Lecture Stoff bekommt, noch durch den räſonnirenden Verſtand geleitet wird, zum Ungeheuren, Romantiſchen und Schwärmeriſchen geneigt.

2. Begebenheiten, Lagen und Schickſale.

Dieſe wirken auf Hervorbringung oder Verhinderung der Schwärmerey theils durch die Diſpoſitionen des Gemüthes, zu denen ſie Anlaß geben; theils durch die Gegenſtände, welche ſie dem Menſchen darſtellen; theils durch das Anſteckende der Beyſpiele, unter welche ſie ihn verſetzen.

1. Manche Unglücksfälle machen den Menſchen geneigt, an den Tod, die Ewigkeit und die unſichtbare Welt zu denken, und ſich zu ſehr mit ihnen zu beſchäftigen. Dieß thut vornehmlich der Tod geliebter Perſonen; beſonders, wenn er die Zurückgelaſſenen zugleich in Einſamkeit und Elend verſetzt.

Das Bewußtſeyn großer Verbrechen, oder doch ſolcher, die man begangen zu haben glaubt, erfüllt den Menſchen mit einer ungewöhnlichen Furcht vor der Zukunft und vor den unſichtbaren Mächten und treibt ihn zu allerley Verſöhnun-

gen, die nach Maßgabe andrer Umſtände auf Aber-glauben oder Schwärmerey hinauslaufen. Daher kommt es, daß in den ſchwärmeriſchen Secten ſo viele eine förmliche Bekehrungs-Geſchichte von ſich zu erzählen wiſſen, wo vor ihrer Umkehrung und Beruhigung eine lange und ſchreckliche Angſt herging: ein Phänomen, welches die Enthuſiaſten in der Folge als nothwendig zu einer wahren Bekehrung forderten, und welches in der That, wenn es nicht erheuchelt iſt, das Gemüth zu ſchwärmeriſchem Glauben an unſichtbare und übernatürliche Verſöhnungs- und Beſſerungs-Mittel ſtimmt.

2. Der Aufenthalt in hohen Gebirgen, in Klüften, auf Inſeln und Küſten eines ſtürmiſchen Oceans erfüllt die Sinne und die Imagination mit großen zum Theil ſchrecklichen Bildern. Dieſe Gegenſtände führen jedoch mehr auf die phyſiſche Macht der Natur, als auf die unſichtbare der Geiſter. Daher machen ſie nur unter beſondern Umſtänden ſchwärmeriſch. Gewiß aber iſt doch, daß ſich an ſolchen Orten Schwärmer, Geiſterſeher, Propheten und Wunderthäter öfter einfinden und länger in Anſehen erhalten: wozu aber ohne Zweifel beyträgt, daß dieſe von der übrigen Welt abgeſonderten Gegenden auch an

dem Fortgange des Lichts in derſelben weniger Theil nehmen können. So kann der Anblick groſser und ſchrecklicher Natur-Revolutionen, Erdbeben, Verwüſtungen, wie Verrückung und Melancholie, ſo auch Schwärmerey bewirken.

3. Wenn der Menſch in einem Zeitraume oder unter einer Geſellſchaft lebt, wo eine ſchwärmeriſche Andacht herrſchend iſt: ſo wird manches Gemüth, durch bloße Theilnahme daran, ſchwärmeriſch, in welchem auch kein eigner Same dazu liegt. Wahre Schwärmer ſind immer in gewiſſer Abſicht ſtark, heftig, — ſie ſind fixirt auf einen Punct; ſie handeln, denken und reden gleichförmig: daher haben ſie auf ſchwächere Gemüther, die ihnen nahe kommen, immer einen ſtarken Einfluß.

Insbeſondre kann die Erfahrung davon, daß gewiſſe ſchwärmeriſche Begriffe bis zum Tode ausgehalten und denſelben ſogar leichter gemacht haben, bey den Zeugen ſolcher Auftritte, eine Vermuthung von der Wahrheit deſſen, worauf ſo viel Standhaftigkeit und Muth gegründet waren, zurücklaſſen.

Es giebt auch eitle Schwärmer, die ihre Imagination erhöht haben, um ſich ein gewiſſes Verdienſt zu erträumen, welches ſie in den ge-

wöhnlichen Verhältniſſen unter andern Menſchen nicht hatten. Wenn ein Menſch, der große Anſprüche auf Erhabenheit über Andre macht, und doch weder durch ſeine höheren Talente noch durch ſeine Glücksumſtände darin unterſtützt wird, auf das Moraliſche und Geiſtliche fällt: ſo geräth er durch Ueberſpannung ſeiner religiöſen Gefühle, oder durch falſche Einbildungen, welche er ſich von dem Grade ſeiner Frömmigkeit macht, leicht in Schwärmerey. So iſt mancher ein Frömmling und ein Geiſterſeher geworden, wenn ihm nichts mehr hat gelingen wollen.

### 3. Urſachen, die in den Zeitumſtänden und der allgemeinen Lage der Menſchen und Völker liegen.

1. Es kommt hierbey zuvörderſt auf den Geiſt der herrſchenden Religion an. Jede moraliſche iſt weniger ſchwärmeriſch, und veranlaßt weniger Schwärmerey. Der Glaube an alte Wunder und Weiſſagungen kann allerdings, ſo lange er feſt iſt, einen Glauben an ähnliche wunderbare Ereigniſſe in der gegenwärtigen Zeit oder doch eine Begierde darnach hervorbringen. Doch iſt es etwas anders, wenn dieſe alten Wunder nur zur Beſtätigung moraliſcher Lehren beyher geglaubt und

gepredigt werden; oder wenn auf denſelben, als auf Hauptſachen, beſtanden wird, und eine Folge vermeinter neuerer Wunder immer den Glauben an die alten auffriſcht. Es iſt etwas ganz anderes, ob jene alten Wunder bloß in dem Verſtande und Gedächtniſſe, oder ob ſie in der Einbildungskraft der Gläubigen exiſtiren.

Eine Religion, welche an Ceremonien, Geheimniſſen und Wundern reich iſt, fängt, wie ich ſchon geſagt habe, erſt dann an, Schwärmerey hervorzubringen, wenn ſie anfängt, vernachläßigt und beſtritten zu werden: denn dieſes Phänomen zeigt, daß der gegenwärtige Zuſtand der Menſchen den feſten und einfältigen alten Glauben nicht mehr zuläßt. Diejenigen, welche nun noch demſelben anhängen, können dieß nur durch einen von dem gewöhnlichen abgehenden Zuſtand ihres Gemüthes, oder durch eine Exaltation, in der ſie ſich über den Einfluß der Ideen ihres Zeitalters hinwegſetzen.

2. Auf der andern Seite iſt, bey großen Reformen der Religion oder bey Einführung neuer, die Schwärmerey im Anfange unausbleiblich. Theils wird überhaupt dadurch ein religiöſer Eifer erregt, und das Unſichtbare bekommt eine größere Gewalt über viele Gemüther; theils fin-

den die Anführer neuer Secten oft ihren Vortheil dabey, die Schwärmerey zu erregen: und die Betrüger finden ſich, wo die Geneigtheit ſich betrügen zu laſſen vorhanden iſt; theils endlich wird durch die Streitigkeiten oder Verfolgungen der neuen Secten, oder auch wohl durch die Strenge ihrer Sittenlehre, durch ihre Eingezogenheit, durch ihre Entfernung von den Vergnügungen und Beſchäftigungen der Welt, der Geiſt ihrer Anhänger ſo auf ihre eignen Ideen und beſonders auf metaphyſiſche, welche die Religion und das Unſichtbare betreffen, eingeſchränkt, daß dieſe nothwendig einen ungewöhnlichen Grad von Feuer und Stärke bekommen müſſen.

3. So wie die Zeit, wo beſtehende Volks-Religionen anfangen in Verfall zu kommen, und andre ſich erheben, an Schwärmern reich iſt; ſo iſt es auch die Zeit, wo Revolutionen in den Wiſſenſchaften und Kenntniſſen der Menſchen beginnen. Wenn ſie nach einer langen ruhigen Unwiſſenheit anfangen, ſich mit der Unterſuchung der Natur zu beſchäftigen, und ſchon einige Beobachtungen und Entdeckungen gemacht haben, — aber theils noch durch keine geſunde Logik geleitet werden, theils noch nicht die Grundgeſetze der Phyſik und Mechanik gehörig kennen; — in

dieſem Stande einer halben Wiſſenſchaft, muß die Einbildungskraft dem noch ununterrichteten Verſtande zu Hülfe kommen; die Menſchen erdenken ſich, was ſie gründlich kennen zu lernen noch außer Stande ſind. — Daher die Cosmogonien der alten Griechiſchen Philoſophen, die im Grunde ſchwärmeriſche Träumereyen waren, — und in neuern Zeiten die ähnlichen Meinungen des Theophraſtus Paracelſus, Jacob Böhm und Andrer.

Der unwiſſende Menſch bleibt bey dem Sinnlichen ſtehen, er iſt zufrieden mit der engen Grenze ſeiner Einſichten, und ſeine Begierde geht nicht weiter, als ſein Verſtand. — Aber wenn die Wißbegierde erwacht, und die Hülfsmittel zu Erlangung der Wiſſenſchaft noch fehlen; dann pflegt der menſchliche Geiſt auszuſchweifen; dann nimmt er die Religion, alte Hieroglyphen, und alles, was nur unverſtändlich iſt, zu Hülfe, um aus ihnen die Lücken wahrer Kenntniſſe auszufüllen.

Dieſe Ausſchweifung der Einbildungskraft findet ſich eben ſowohl bey der erſten Erfindung der Wiſſenſchaften, als bey der Wiederherſtellung derſelben, aber doch auf verſchiedne Weiſe. Dieſes kommt hauptſächlich daher, daß man bey der

Wiederherſtellung Bücher hat, aus welchen man ſchöpft; bey der Erfindung nicht. Alte unverſtändliche Bücher und Monumente aber ſind recht eigentlich ein Werkzeug und eine Quelle der Schwärmerey. — Sie enthalten etwas Unſichtbares und Geheimnißvolles; ſie haben die Verehrung der Menſchen auf ihrer Seite, und ziehen alſo ihre Aufmerkſamkeit auf eine außerordentliche Weiſe an ſich; — die Idee, daß die Menſchen zuerſt weiſer, vollkommner und beſſer waren, führt darauf, in dieſen Monumenten des Alterthums alle Weisheit und alle Erkenntniſſe zu ſuchen. Die Auslegung derſelben aber giebt der Einbildung ſo viel Spielraum, daß ſie, wenn ſie nicht durch Kritik, Geſchichte und Phyſik, (das heißt, durch ſchon vervollkommnete Wiſſenſchaften) verwahrt wird, auf Abwege gerathen muß.

Bey der erſten Erfindung der Wiſſenſchaften beſchäftiget ſich die Einbildungskraft nur mit der Natur ſelbſt; oder ſie ſpielt mit Worten. Und die Töne der Sprache geben oft zu ſeltſamen Principien Anlaß. Doch geſchieht auch dann etwas ähnliches, wie bey Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften. Denn vor dem erſten Keime wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen gehen doch reli-

giöſe und politiſche Ceremonien und Monumente vorher, die alsdann ſchon eine Ehrwürdigkeit haben. Und an dieſe machen ſich ebenfalls die erſten Philoſophen vor allem Andern, und ſuchen in ihnen Geheimniſſe.

4. Alles nun, was dieſe ſymboliſche Ueberlieferung der Begriffe in Gebräuchen und Hieroglyphen in einer übermäßigen Verehrung erhält, und die Menſchen veranlaßt, darin, mit Vernachläßigung des deutlichen und faßlichen Unterrichts, den die Wiſſenſchaften geben, eine höhere Weisheit zu ſuchen, das führt ſehr leicht auf Schwärmerey. — Und dieſes thut die geheime Geſellſchaft der Freymäurer. Ihre Symbole haben daher ſchon manche verführt, hinter der Aegyptiſchen und Cabbaliſtiſchen Weisheit mehr zu ſuchen, als dahinter zu finden iſt. —

Ueberhaupt ſind geheime Geſellſchaften ſehr ſchicklich dazu, Pflanzſchulen der Schwärmerey zu ſeyn. Erſtlich hat das Geheimnißvolle ſelbſt ſchon an ſich etwas die Einbildungskraft anſpannendes und Erwartung erregendes. Ferner können ſich Betrüger ſehr gut in denſelben verbergen. Beſonders geben ſie dann der Schwärmerey Nahrung, wenn eine geheime Geſellſchaft ſich an die Religion anſchließt, von ihr Gebräu-

che entlehnt u. dgl. Ja die Errichtung geheimer Geſellſchaften ſetzt ſchon eine Schwärmerey voraus; indem man keinen moraliſchen oder wiſſenſchaftlichen Zweck, weder Aufklärung noch Beſſerung der Menſchen auf ſolchem Wege zu befördern hoffen kann, ohne ſelbſt ſchon von der Einbildungskraft irre geführt zu ſeyn, und den geraden Weg der Vernunft verlaſſen zu haben. Es ſchwebt daher immer ein Geiſt der Schwärmerey und falſcher Einbildungen über ihnen, ſo lange ſie nicht in bloße Coterien und Clubs ausarten, welche die Thüre nur aus alter Gewohnheit verſchließen, nachdem ſie alle Abſichten, die Heimlichkeit verlangen, aufgegeben haben.

5. Wenn ſich der kriegeriſche Geiſt mit Unwiſſenheit und Religioſität in einem Zeitalter vereiniget, ſo iſt er ſehr geſchickt, Schwärmerey hervorzubringen. Ein Beweis ſind die Kreuzzüge. Dasjenige, wofür man ſich in Leibes- und Lebens-Gefahr giebt, wird eben dadurch, daß man ſo viel dafür gewagt hat, dem Gemüthe größer und ehrwürdiger erſcheinen, und die Einbildungskraft in ſtärkere Flammen ſetzen.

Man fragt, warum die Schwärmerey in unſern Tagen ſo ſehr überhand genommen. Erſtens muß man freylich wiſſen, ob das Factum richtig

ſey. Auftritte, die denen unſrer Zeit ähnlich ſind, hat es zu jeder Zeit gegeben. Wenn aber etwas an der Sache iſt, ſo kommt es ohne Zweifel zum Theil daher, daß der Glaube an die poſitive Religion ſehr abgenommen hat, und doch Viele noch ein Bedürfniß in ſich fühlen, welches durch die Arbeiten, Zeitvertreibe und Endzwecke dieſes Lebens nicht ausgefüllt wird.

So lange die Menſchen an die Bibel und die Lehren der väterlichen Religion feſt glaubten, ſo lange waren ſie mit dem Troſte und den Einſichten, welche dieſe gewährten, zufrieden. So wie ſie es für Sünde hielten, irgend etwas, das zu den Lehren der Religion gehörte, zu bezweifeln; ſo ſahen ſie es auch für unerlaubt an, ausgrübeln oder erforſchen zu wollen, was die Quelle aller Erkenntniſſe dieſer Art, die heil. Schrift, nicht darreichte. Daher war bey den Einen der Aberglaube, bey den Andern eine vernünftige Religioſität eine Schutzwehr gegen die Schwärmerey. Nachdem dieſer Glaube ſchwächer geworden iſt, und die Autorität der Lehrbücher und Lehrer abgenommen hat; ſo fällt mit jener Einſchränkung und Unterwürfigkeit des Geiſtes zugleich jene Ueberzeugung und jener Troſt weg. Man will aber doch etwas haben, ſich auf die

Zukunft zu beruhigen. Keinen Weg dazu ſieht man nun mehr für unerlaubt an. Dieſer Stimmung der Gemüther bedienen ſich verſchmitzte Leute: und aus dieſem Grunde entſteht Schwärmerey gerade zu der Zeit, wo Philoſophie und Unglaube herrſchen.

## IV. Nutzen und Schaden der Schwärmerey.

---

Was Schwärmerey, an ſich betrachtet, ſchade, iſt einleuchtend, und als eine verkehrte Beſchaffenheit des Geiſtes kann ſie nie nutzen. Es iſt alſo nur von den Folgen die Rede, die ſie zuweilen unter beſondern Umſtänden, in Verbindung mit andern Urſachen gehabt hat. Und da zeigt ſich

1. Daß in finſtern Zeiten die Schwärmerey im Ganzen mehr auf der Seite der Tugend ſey, als der Aberglaube oder die kalte reine Sinnlichkeit. Die Schwärmer, die ihrem innern Lichte folgen, widerſtehen wenigſtens der zu großen Autorität der Prieſter, und arbeiten ſo gewiſſer Maßen der Freyheit der Vernunft vor. Sie

ſtreben ferner nach neuen Kenntniſſen und fühlen alſo die Unzulänglichkeit der alten, — ein gutes Symptom, welches endlich den Menſchen entweder zum Lichte, oder zur Anerkennung und dem Bekenntniſſe ſeines Unvermögens führt.

So wie in den finſtern Jahrhunderten des Aberglaubens Schwärmer oft die Rechte des freyen und eignen Denkens wieder ins Andenken bringen müſſen: ſo ſind hingegen in Zeiten der Aufklärung Schwärmer die größten Feinde des Fortgangs derſelben. Hier ſind ſie faſt immer Betrogne und werden von böſen abſichtlich zu Werke gehenden Menſchen regiert; dort betrogen ſie ſich ſelbſt, und waren durch ihren Irrthum weniger ſchädlich.

2. Ueberhaupt iſt die Schwärmerey nur im Haufen, im Gefolge und Dienſte des Aberglaubens, und beherrſcht und eingeleitet durch Betrüger, gemeinſchädlich. In dem erſten Falle durch die Gewalt, welche die ſchwärmeriſche Menge auszuüben immer bereit iſt; in dem zweyten vermöge des Despotismus, den ſie ſich über andre Menſchen und ihre Gemüther anmaßt; im dritten durch die boshaften Plane der Verführer. Außer dieſen drey Fällen, iſt ſie eine Krank-

heit, die nur dem ſchadet, welcher damit behaf-
tet iſt.

## V. Von den Mitteln, Schwärmerey zu entdecken und zu heilen.

Erſtens: wie kann man ſchwärmeriſche Einbildungen und Täuſchungen von Wahrheit unterſcheiden, oder ſich durch Vernunftgründe vor dem blendenden Scheine waffnen?

1. So oft bey vorgeblichen Wirkungen außerordentlicher Kräfte das Phyſiſche mit dem Moraliſchen verbunden wird; wenn der Wunderthäter, oder der, welcher mit den Geiſtern umgeht, körperliche Manipulationen und den Gebrauch körperlicher Werkzeuge mit moraliſchen Hülfsmitteln, als Gebeth, Faſten und Religions-Gebräuchen, oder überhaupt mit der Forderung einer beſondern Frömmigkeit und Tugend, zuſammenknüpft: ſo liegt Unwahrheit, Einbildung oder Betrug zum Grunde: denn das Phyſiſche wirkt immer gleichförmig, die moraliſchen Geſinnungen mögen ſeyn, wie ſie wollen: und dieſe werden hinwiederum nie von dem Phyſiſchen, von Geſtalten, Körpern und Bewegungen, unmittelbar

regiert. Das Zuſammenſchmelzen zweyer in der Natur ganz disparaten und völlig getrennten Kräfte kann nur durch die Einbildungskraft oder durch Erdichtung bewirkt werden. Daher läßt ſich a priori behaupten: Bey dem thieriſchen Magnetismus, ſey er an ſich wahr oder nicht wahr, befand ſich Schwärmerey oder Betrug, wenn der Magnetiſeur zur vollſtändigen Wirkſamkeit ſeines Reibens oder ſeiner Bewegungen der Hände Glauben und Frömmigkeit forderte.

2. Es liegt Schwärmerey oder Betrug zum Grunde, wenn man Weisheit und große Aufſchlüſſe über die Natur der Dinge, in den älteſten Zeiten, unter ſolchen Völkern ſucht, von deren Weisheit wir entweder nichts, höchſtens mangelhafte unverſtändliche Bruchſtücke kennen; oder von welchen wir gewiß wiſſen, daß ſie roh und unwiſſend waren. — Wir ſind jetzt ſo weit in der Geſchichte und Kritik, daß wir gewiß ſind, aus den Hieroglyphen der Aegypter und den Vedams der Indier, und aus gewiſſen Symbolen, die uns aus dem Alterthume übrig ſind, ſey nichts an Unterricht zu ſchöpfen; und wer dieß verſucht, ſchwärmt oder betrügt.

3. Wer den Fortgang der Wiſſenſchaften verachtet und geringſchätzt, und einen andern Weg einſchlagen will, die Natur der Dinge zu kennen, als die geſammelten Erfahrungen der Menſchen, verbunden mit der Theorie der Zahlen und Figuren, alſo die Geſchichte, die Litteratur und die Mathematik zeigen: der iſt Schwärmer oder er macht Schwärmer; er mag die Bibel oder den Zendaveſta, oder die Cabbala, oder die Tradition irgend einer geheimen Geſellſchaft zum Grunde legen.

4. Sobald ein Menſch von geiſtigen Dingen, oder der Zukunft zu erfahren behauptet, was kein andrer Menſch erfahren kann, und was nicht jedermann bekannt iſt; doch aber in ſeinen vorgegebenen höhern Kenntniſſen nichts anders, als eine Compoſition von Bruchſtücken aus der ſinnlichen Welt und dem geſelligen Leben der Menſchen zeigt: ſo iſt ſicher, daß ſeine Einbildungskraft ihm einen Streich ſpielt, oder er ſelbſt andern Menſchen. Sein eignes Gemächte, die Dichtung ſeiner eignen Imagination, tritt dann gewiß an die Stelle der Eingebung.

Die Schwärmer, die uns aus der unſichtbaren Welt Dinge erzählen, die den Dingen der ſichtbaren ähnlich ſind, pflegen ſich dann damit

zu helfen, daß ſie dieſe nur alle verſchönern, ver⸗ größern, den Superlativ von jeder Beſchaffen⸗ brauchen; und eben dieß verräth den Betrug. —

5. Alles Unausſprechliche iſt mehr oder weni⸗ ger ſchwärmeriſch. Ich will ſo viel ſagen: der ſicherſte Probierſtein der Wahrheit iſt die deut⸗ liche Mittheilung durch Worte. Gefühle, die ſich nicht ausdrücken laſſen, ſind größtentheils körperliche Gefühle. Wenn aber Ideen unaus⸗ ſprechlich genannt werden, ſo zeigt dieß eben an, daß der Körper und körperliche Eindrücke viel Antheil daran haben: welches immer der Fall bey der Schwärmerey iſt.

6. Alle geheimen Aufſchlüſſe über die Na⸗ tur der Dinge ſind ſchwärmeriſch. Denn erſtens mußte der, welcher zuerſt ein Geheimniß aus ei⸗ ner großen Wahrheit machte, ſelbſt im Irrthume ſeyn; und ſchon dieß macht ſeine Entdeckung ver⸗ dächtig. Zweytens kann wohl ein Menſch allein einzelne Körper und einzelne Beſchaffenheiten der Dinge durch Zufall oder Verſtand entdecken, und dieſe Entdeckung kann er unter Wenige ein⸗ ſchließen: aber über die Natur der Dinge über⸗ haupt und den Zuſammenhang des Ganzen kann er keine Entdeckungen machen, die nicht jeder

Andre auch machen kann: und das Geheimhalten wäre alſo vergebens.

7. Alles Excentriſche iſt mehr oder weniger in Gefahr, ſchwärmeriſch zu ſeyn. Warum ſollte dann das Wahre und das Gute ſich eben mit dem Abentheuerlichen in Kleidung, Stellung, Lebensart, oder Ton der Stimme zuſammengeſellen? Warum ſoll ich die Weisheit gerade bey dem ſuchen, der nicht ſo iſt, wie andre Menſchen? — Das Außerordentliche und Auffallende in einem Menſchen entſteht überdieß gemeiniglich ſchon aus gewiſſen Verirrungen ſeiner Einbildungskraft, und einer Schwäche der Urtheilskraft, — die in andern Dingen auf ähnliche Verirrungen ſchließen laſſen. Wenn ich alſo ſehe, daß derſelbe Menſch, der höhere Einſichten zu haben, oder über höhere Kräfte zu gebiethen vorgiebt, von dem gewöhnlichen Decorum in ſeinem Betragen abweicht; ſo iſt mir jenes Vorgeben billig verdächtig.

Zweytens: wie kann man der Schwärmerey wehren oder ihr abhelfen?

Die Schwärmerey hat zwey große Feinde, die Sinnlichkeit und die Vernunft, — das, was wir wirklich ſehen und hören, und das, was wir mathematiſch beweiſen können; — ſie hat

einen großen Freund und Gönner, dieſer iſt die Wißbegierde, die das Ueberſinnliche erforſchen will.

Man widerſtehe alſo der Schwärmerey zuvörderſt mit Hülſe der Sinnlichkeit. Der Menſch iſt hauptſächlich für die ſichtbare und gegenwärtige Natur der Dinge gemacht; er iſt Körper und Geiſt; er ſieht nur Körper, und ahndet das Geiſtige vermittelſt der Körper: weiter ſoll, weiter kann er nichts. In dieſer Sphäre, welche die Natur dem Menſchen angewieſen hat, muß er ſich halten. Das Erforſchen der gegenwärtigen und ſichtbaren Dinge, und das Handeln gegen dieſe, nach ihren ſinnlich wahrgenommenen Verhältniſſen, das muß ſein Leben eigentlich ausfüllen. Die Speculation über das Unſichtbare, den Urſprung der Dinge, über Gott, die Geiſterwelt, die Zukunft, muß nur Augenblicke einnehmen. — Es ſind gleichſam nur Blicke, die uns das Sichtbare zuweilen in das Unſichtbare thun läßt. Aber ſich ausſchließend damit zu beſchäftigen, daraus ein eignes, abgeſondertes Studium zu machen, — das kann nicht gelingen, und muß entweder in trocknem Wortkram oder in Schwärmerey endigen.

Beſonders alſo muß ſich der Menſch von Geſchäften und Umgang nicht abſondern. Körperliche Arbeit, die etwas hervorbringt, Beſorgung der menſchlichen Angelegenheiten, und Erlernung der Wiſſenſchaften, — das ſind die einzigen und die unumgänglich nothwendigen Beſchäftigungen des Menſchen. Wer dieſe nicht treibt, der wird Taugenichts oder Schwärmer; und das Letztere unfehlbar, wenn er Wißbegierde und Ehrgeitz hat. Folgende drey Sachen wehren alſo vorzüglich der Schwärmerey: 1) Geſchäfte; Kriegs- und Staatsgeſchäfte haben ſchon manchen Kranken dieſer Art geheilt. 2) Umgang und Geſellſchaft *). 3) Cultur der wahren Wiſſenſchaft, durch Bücher und Unterricht.

Man widerſteht daher der Schwärmerey zweytens durch die Vernunft: theils durch eine gewiſſe Cultur, theils durch Grundſätze derſelben.

1. Was den erſten Punkt betrifft, ſo hindert nichts die Schwärmerey mehr, als diejenige Philoſophie, welche die Begriffe bis in ihre Ele-

*) Der Weltumgang thut dieß jedoch nicht ſowohl bey den Großen, die ihn von Jugend auf genoſſen haben, als bey den Kleinen, welche ſich erſt den Zutritt zur Welt bahnen müſſen.

mente zergliedert und von jedem eignen Begriffe, der durch ein Wort ausgedrückt wird, den Urſprung in einer Empfindung und Erfahrung aufſucht. Durch ein ſolches Analyſiren kommt man am beſten dahinter, welches leere Worte ſind. Und ſobald ein Mann, der ſich großer Einſichten rühmt, ſolche Worte braucht, als wenn ſie Realitäten bedeuteten: ſo bald kann man überzeugt ſeyn, daß er entweder ſchwärmt oder die nicht Nachdenkenden täuſchen will. So wenn Caglioſtro, nach Ferbers Nachrichten (Berl. Mon. 1790 Oct. S. 310) den Conſtellationen Einfluß auf ſeine Verrichtungen zuſchrieb: ſo mußte er ſchon durch dieſe Aeußerung bey Vernünftigen den Credit verlieren. Denn was iſt eine Conſtellation? Eine von uns zum Theil willkührlich, zum Theil nach ihrer ſcheinbaren Nähe gemachte Verbindung von Sternen. Eine ſolche bloß ſcheinbare, von den Geſetzen der Perſpectiv abhängende, Verbindung läßt auf ihre wirkliche Verbindung gar keinen Schluß zu; und es können alſo auch keine neuen Kräfte aus dieſen Verbindungen erzeugt werden.

So ſcheinen alle Geſchöpfe der Einbildungskraft nur, in ihrer Zuſammenſetzung betrachtet, etwas Wirkliches zu ſeyn: ſo bald man ſieht, aus

welchen Beſtandtheilen ſie gebildet ſind, ſo erkennt man gleich, daß der Menſch ſelbſt der Künſtler iſt, welcher das Werk geſchaffen hat. Eben aus dem Urſprunge der Begriffe von Gott, den Geiſtern und der künftigen Welt erhellet, wie weit wir in Abſicht der Kenntniß derſelben kommen können. Daher iſt

2. Sokratiſche Kenntniß von den Grenzen unſrer Vernunft, und von dem Erkennbaren und Nichterkennbaren ein wahres Bollwerk gegen die Schwärmerey. Denn wer mir das an ſich nicht Erkennbare entdecken will, der zeigt ſich eben dadurch ſchon als Schwärmer.

3. Beſonders aber iſt eine auf Mathematik und Phyſik gegründete Kenntniß der Natur ein Verwahrungsmittel gegen Schwärmerey; — theils, durch die richtige Art zu denken, welche dieſe Wiſſenſchaften einſtößen, theils, durch die Vorkenntniſſe, die ſie zur Aufdeckung mannigfaltigen Betrugs geben, theils, durch die Probierſteine des Wahren, die ſie enthalten. Denn was dieſen Geſetzen widerſpricht, iſt Betrug oder Einbildung.

4. Auch die moraliſche Tendenz aller Kenntniſſe und Unterſuchungen, wenn man ſie vor Augen hat, ſichert vor der Schwärmerey. Dieſe

moraliſche Tendenz iſt, daß man nur zu wiſſen verlangt, um gut zu handeln und ſtandhaft im Unglück zu ſeyn, alles übrige aber für geringe hält. Der Schwärmer will durch viele Umſchweife auch dahin kommen. Er will mit Gott oder den Geiſtern vereiniget ſeyn; er will Entzückungen haben, um tugendhaft zu werden. Der wahre Tugendhafte eilt unmittelbar dem Ziele zu, und vermeidet dadurch dieſe Abwege. Die unmäßige Wißbegierde iſt ein Hauptgrund der Schwärmerey; ſie wird aber durch nichts beſſer im Zaume gehalten, als durch einen praktiſchen Endzweck. Daher gerathen diejenigen ſelten in Schwärmerey, welche die nahe liegenden Endzwecke ihrer Erhebung oder Bereicherung zum Zwecke alles ihres Wiſſens, wie ihres Strebens machen. Eine ſolche Begränzung iſt allerdings für den beſſern Menſchen zu eng und zu niedrig. Aber ins Unendliche hinaus ſpeculiren iſt dem Menſchen ebenfalls ſchädlich: er muß eine Abſicht haben, warum er nach etwas forſcht; und inſofern er dieſe erreichen kann, muß er Hand ans Werk legen und die müßigen Fragen aufgeben.

Daher behalte man zweytens folgende Grundſätze der Vernunft vor Augen.

1. Alle Speculationen über andre Geiſter, als Gott und den menſchlichen Geiſt, und auch über dieſen anders, als inſofern er ſich durch körperliche Werkzeuge in Reden und Handlungen zeiget, ſind unnütz und vergeblich, und führen, fortgeſetzt, auf Einbildungen und Schwärmerey.

2. Gott ſelbſt wird an ſich nicht erkannt, ſondern der Begriff von ihm nur aus der Erfahrung von unſerm eignen Denken und Wollen geſchöpft, durch die Idee von der Größe der Welt erhöhet, und durch die Wahrnehmung der Ordnung in derſelben und unſer moraliſches Bedürfniß, als höchſtes Ideal der Moralität aufgeſtellt. Alle Ideen alſo, welche ſich mit ihm beſchäftigen, müſſen ſich entweder auf die Ordnung und Schönheit der Natur oder auf unſre Moralität beziehen. Jede andre Erforſchung ſeines Weſens, ohne die Erforſchung der Natur oder unſers Geiſtes, ſelbſt die unmittelbare Beſchäftigung des Gemüths mit ihm, führt auf Schwärmerey. Der Begriff Gott iſt gleichſam nur ein begleitender Begriff; ein Reſultat von andern, eine Farbe gleichſam, welche unſre Kenntniſſe der Natur und unſers moraliſchen Selbſt annehmen, niemahls eine eigne abgeſonderte, für ſich beſtehende Kenntniß.

3. Ueberhaupt, da der Menſch aus Körper und Geiſt beſteht, halb phyſiſches, halb moraliſches Weſen iſt: ſo liegt zur richtigen Beſchaffenheit ſeines Zuſtandes, die das Widerſpiel von Schwärmerey iſt, gar ſehr viel daran, daß beyde Genoſſen gleichen Schrittes mit einander einher gehen, daß Geiſt und Körper zugleich geübt, beſchäftigt, genährt, gepflegt werden. Wer denken, geiſtig genießen, hohe Ideen haben, und nicht ſehen, hören, leſen will; wer ſeinem Körper Nahrung und Erhohlung, ſeinem Geiſte Abwechſelung und Zeitvertreib durch Umgang, Kunſtwerke, abwechſelnde Naturſcenen verſagt, — wer das vernachläſſigt, was den Körper afficirt, und durch ihn den Geiſt, und nur mit dem zu thun haben will, was den Geiſt unmittelbar beſchäftigt: der wird, wenn er nicht bald durch Erfahrung von der Vergeblichkeit aller andern Bemühungen um Wahrheit, Wiſſenſchaft und Tugend, als die durch Hülfe der Sinne, ſinnlicher Erkenntniſſe und wechſelſeitiger körperlicher und äußerlicher Actionen, Geſchäfte und Uebungen geſchieht, überzeugt wird, zu leeren Einbildungen ſeine Zuflucht nehmen, die, nachdem ſie mehr oder weniger fix und lebhaft ſind und den geſunden Menſchenverſtand mehr oder weniger unterdrücken, ihn auch mehr oder weniger zum Schwärmer machen werden.

4. Als ein moraliſches Verwahrungsmittel gegen die Schwärmerey iſt dem Menſchen die Bekämpfung des Stolzes zu empfehlen: Beſcheidenheit nicht nur in Abſicht der Meinung von ſeinem eignen Werthe, ſondern auch in Abſicht ſeiner Anſprüche und Hoffnungen. Du biſt Menſch, ſage man ſich, und mußt, weder deiner Frömmigkeit und Tugend, noch deines Verſtandes wegen, etwas mehr verlangen, als zu ſeyn, zu wiſſen, zu können, was alle andern Menſchen auch ſind, wiſſen und können; und du mußt deinen Vorzug nur in der Anordnung, Uebereinſtimmung und zweckmäßigen Anwendung, nicht in einem Uebermaße von Einſichten und Kräften finden.

Die Begierde zum Außerordentlichen macht der Schwärmerey empfänglich und giebt den Menſchen dem Betrüger Preis. Die Liebe zum Außerordentlichen aber iſt eine Frucht des Stolzes. Selbſt von den Gewohnheiten der Welt muß man ſich in unſchuldigen Dingen nicht zu viel entfernen. Wer Sitten und Moden vernachläßigt und in Kleinigkeiten viel Beſonderes an ſich hat, der iſt entweder ein Menſch ohne Aufmerkſamkeit und Geſchmack, oder ein großes Genie, oder ein Schwärmer. Das Erſte muß

niemand ſeyn; das Zweyte muß ſich niemand anmaßen; das Dritte muß man fliehen. Was nothwendige Beſtimmung der Natur iſt, dem folgt der Menſch, ohne daß er es weiß; was aber ſein freyer Wille thun kann, daß muß er nach der Uebereinſtimmung mit andern Menſchen und der Geſellſchaft reguliren.

IV.

# Ueber den Stolz.

# Erſter Abſchnitt.

## Erklärung und Weſen des Stolzes.

Stolz iſt der Affect, welcher entſteht, wenn der Menſch ſich mit andern vergleicht, und ſich über dieſelben erhaben, oder ſie weit unter ſich findet.

Beydes iſt nicht ganz einerley. Die erſte Art des Stolzes kann mit einer gewiſſen Werthſchätzung Andrer verbunden ſeyn; aber der Stolze glaubt über ſie hinwegzuragen. Die zweyte darf nicht immer mit einer großen Werthſchätzung ſeiner ſelbſt verbunden ſeyn; aber er iſt auf eine tiefe Verachtung Andrer gegründet.

Der Stolz hat ſeinen Sitz theils in der Geſinnung, theils in dem Betragen des Menſchen.

I. In Abſicht auf die Geſinnung ſchreibt der Stolze ſich das Recht zu, von Andern geehrt zu werden, und ihnen wenig Ehre zu erweiſen.

Er ſchreibt ſich alſo nicht immer höhere Verdienſte zu; er urtheilt nicht einmahl über das Verdienſt. Er ſchreibt ſich nur Rechte zu, mögen dieſe von der Gewohnheit, von den Geſetzen, mögen ſie herkommen, woher ſie wollen. So wie der Eitle Ehre verlangt, ſo glaubt der Stolze, daß ihm Ehre gebühre. —

Es ſind alſo zwey Ideen, auf welchen die Geſinnung des Stolzen beruht: erſtens, daß er gewiſſe Vorzüge vor Andern habe; zweytens, daß dieſen Vorzügen Ehre gebühre.

Der Irrthum bey dieſen Ideen liegt nun entweder darin, daß man ſich ſelbſt zu viel, Andre zu wenig ſchätzt; oder darin, daß man mit den Vorzügen, die man hat, zu große Vorrechte verbunden glaubt; oder endlich darin, daß man dieſe Rechte, deren Genuß man nur von der Einſicht und dem guten Willen Andrer erwarten ſoll, erzwingen will.

II. Das Betragen des Stolzes iſt entweder ein Zeichen jener Geſinnngen, — es iſt verachtend; — oder ein Fordern jener Rechte, — und es iſt anmaßend.

Der Stolz, der auf perſönliche Eigenſchaften gegründet iſt, iſt mehr ein Stolz der Geſinnung; — und wenn er ſich im Betragen

zeigt, ſo iſt es mehr, weil er ſich verräth, als weil er abſichtlich ſich zeigen will.

Der Stolz, welcher auf Verhältniſſen des Standes und Reichthums beruht, iſt mehr ein Stolz des Betragens, und zwar der Anmaßung.

---

# Zweyter Abſchnitt.

## Arten des Stolzes.

---

Die beſondern Arten des Stolzes unterſcheiden ſich theils durch die Anlagen im Charakter der ſtolzen Perſonen; theils durch die perſönlichen Eigenſchaften, auf welche er ſich gründet; theils durch den Stand und die äußern Verhältniſſe der Stolzen.

### I. Unterſchiede in Abſicht der Anlagen im Charakter bey den ſtolzen Perſonen.

Die erſte Art iſt: Stolz mit Unwiſſenheit und Schwäche verbunden, oder Aufgeblaſenheit. Die Aehnlichkeit, welche bey dieſem metaphoriſchen Ausdrucke zum Grunde liegt, iſt

ſehr richtig. Die Art der Erhebung, welche man damit bezeichnet, gleicht wirklich einer mit Luft angefüllten Blaſe. Eine kleine Oeffnung macht, daß ſie zuſammenfällt. Auf eine ähnliche Weiſe übertreibt zuweilen ein Menſch, der ſich ſelbſt und andre zu wenig kennt, und Anlage zu übermäßiger Selbſtſchätzung hat, ſeine Anmaßungen und ſeine Selbſterhebung bis zum Lächerlichen. Weil er aber von den Anſprüchen Andrer und den Mitteln, die ſie haben, ſie geltend zu machen, nicht unterrichtet iſt; ſo iſt er auch gar nicht vorbereitet auf die Angriffe, die auf ſeinen Stolz geſchehen können: — und weil er ſchwach iſt; ſo hat er auch keine Mittel ſich zu vertheidigen, wenn er unerwartet angegriffen wird.

Daher iſt ein ſolcher Menſch wechſelsweiſe in ſeinem Betragen ſtolz und kriechend, eigenſinnig und nachgebend: je nachdem er zu Leuten kommt, die ihn fürchten, oder die ſich ihm widerſetzen; die ſeine Anmaßungen für gültig annehmen, oder die dieſelben verachten.

Dieſer Charakter iſt unter geſitteten und wohlgezognen Leuten nicht häufig. Es gehört ein Grad von Dummheit oder Uncultur dazu, wenn man die andre beleidigende Erhabenheit, die man

ſich zuſchreibt, ſo deutlich und allgemein zu erkennen giebt, ohne im mindeſten der Unterſtützung gewiß zu ſeyn, welche die öffentliche Meinung, oder die Meinung der Perſonen, bey denen man iſt, oder die Geſetze, oder die eigne Ueberlegenheit an Geiſt oder Muth ſolchen Anſprüchen giebt.

Ueberhaupt da der Stolz ſo handelt, als glaube er in dem Beſitze der Ehre zu ſeyn; ſo iſt er mehr oder weniger thöricht und verdienet alſo mehr oder weniger den Nahmen der Aufgeblaſenheit, nachdem dieſer Beſitz noch mehr oder weniger unſicher iſt.

Dieſes Eigenthum ſelbſt aber liegt in der Meinung der Menſchen. Der alſo, welcher mit einigem Schein des Rechts ſtolz thun will, muß ſchon der günſtigen oder ehrerbiethigen Aufnahme von Seiten ſehr vieler Menſchen gewiß ſeyn. Und dann kann er den einen oder den andern, der noch dieſe Meinung oder Geſinnung nicht annehmen will, durch ſein Betragen gleichſam zu der Pflicht anweiſen, eine ſchon anerkannte Superiorität zu ehren. Aber wo dieſe Meinung noch gar nicht beſteht: da wird kein Andrer, als ein aufgeblaſener, die Vorzüge, die er ſich zuſchreibt,

als Rechte, die er geltend machen will, merken laſſen.

Die Aufgeblaſenheit iſt daher ſelten der Stolz ſolcher Perſonen, denen wirklich ein hoher Stand und Herrſcher-Rechte zukommen. Denn da gemeiniglich dieſe Gründe der Ehre hinlänglich reſpectirt werden; ſo iſt der, welcher in dem Beſitz ſolcher Vorzüge iſt, gemeiniglich auch gewiß genug in dem Beſitze der Ehre. Wenn er alſo Stolz, oder die Anforderung zeigt, geehrt zu werden: ſo ſcheint dieß theils nicht lächerlich, weil er nur ein Eigenthum, welches ihm zukommt, mit zu vieler Heftigkeit behauptet; theils wird es auch nicht leicht in ſo unſchickliche Aeußerungen ausarten, weil der, welcher Urſache hat, ſich der Ehre Andrer gewiß zu halten, und derſelben gewohnt iſt, weder ſo begierig nach den Bezeugungen derſelben iſt, noch ſo leicht verleitet wird, ſie von Andern zu erpreſſen oder zu erbetteln.

Es ſind daher diejenigen Vorzüge, welche von niedrigerem Range in der Meinung der Welt ſind, oder welche weniger anerkannt werden, und ihrem Beſitzer weniger Ehre oder Ehrerbiethung verſchaffen, die den Stolzen zur Aufgeblaſenheit verleiten. Daher vorzüglich pedantiſche Gelehr-

ſamkeit oder Reichthum ſchwache und einfältige Gemüther aufgeblaſen macht.

Die Aufgeblaſenheit iſt von einer doppelten Art, entweder Prahlerey oder Dickethun. Jenes iſt eine unverſtändige, unſchickliche und zweckloſe Auskramung ſeiner Vorzüge, und der Beweiſe, die man davon gegeben hat, oder zu geben im Stande iſt. — Eine reiche Kauffrau, die unter Adlichen von ihren Juwelen, ihren koſtbaren Spitzen, ihren Landgütern, ihrem Haushofmeiſter redet; die ihre Armbänder um einen ganzen Tiſch herumgehen läßt, die von Waaren redet, welche Fürſtinnen zu theuer waren, und die ſie gekauft hat u. dgl.; iſt ein Muſter von unverſtändiger Prahlerey. Die Juden waren ſonſt Muſter darin; — eben aus der Urſache, welche ich angegeben habe, weil ihnen die Ehre etwas fremdes war, und ſie trotz ihres Reichthums, den ſie ſelbſt hochanſchlugen, ſich doch verachtet glaubten.

Je mehr man mit einer unmäßigen Schätzung gewiſſer Vortheile, die man beſitzt, doch die Meinung der Welt abweichend von dieſer ſeiner Meinung ſieht; und je mehr und größerer Widerſpruch iſt zwiſchen dem Rechte, welches man an Ehre zu haben glaubt, und der Ehre, die man

wirklich erhält; deſto mehr iſt man in Gefahr, in Prahlerey zu fallen. Der von ſich eingenommene Gelehrte einer gewiſſen Art iſt eben ſo in Gefahr in Prahlerey zu fallen, als der Reiche. Witz und Verſtand kündigen ſich auch Unbekannten an, und haben immer ihren Werth, wenn ſie auch nicht zu großem Anſehen Recht geben. Aber abſtruſe oder ſcholaſtiſche Gelehrſamkeit iſt ein Vorzug, der dem Publicum nicht ſichtbar werden kann. Der, welcher ſeine Anſprüche auf Achtung darauf gründet, findet die Gemüther nicht vorbereitet, und hat wenig Mittel, Andre davon zu überzeugen. Iſt ihm alſo viel daran gelegen, ſeine Würde zu behaupten: ſo geräth er leicht in Verſuchung, ſeine Werke, oder das Lob, das er erhalten hat, ſelbſt bekannt zu machen.

Unter der prahleriſchen Erzählung der Vorzüge, die man beſitzt, zeichnet ſich beſonders diejenige Prahlerey aus, da man ſich ſeiner Verbindungen mit vornehmen Leuten rühmt. Sie iſt vorzüglich niedrig und verächtlich, weil ſie zeigt, wie wenig der Menſch hofft, geradezu den Beyfall oder die Achtung derer zu erhalten, mit denen er zuſammen iſt, dergeſtalt, daß er ſie durch vornehme und Ehrfurcht gebiethende Nahmen derer blenden oder ſchrecken will, die

ihm einſt mehr Ehre erwieſen, als er von den Anweſenden erhält.

Von der Prahlerey iſt das Dickethun, die Aufgeblaſenheit im engern Sinne, verſchieden, da ein Menſch nur in Geberden, Gang, Ton, Reden, die hohe Meinung anzeigt, die er von ſich, und die niedrige, die er von Andern hat. Wenn ein ſolches Betragen nicht durch Reichthum, Stand oder Herrſchaft unterſtützt wird, ſo macht es einen theatraliſch-komiſchen Charakter aus, ein Geſpötte der Knaben. — Iſt es mit Gewalt verbunden, ſo entſteht Deſpotismus und Uebermuth daraus; mit hohem Range verbunden, iſt es der eigentlich läſtige und beleidigende Adel-Stolz; bey dem bloßen Reichthum iſt es nur verhaßt und abgeſchmackt.

Die zweyte Art iſt Stolz, mit Menſchen-Haß verbunden, und alſo ohne ſittliche Bildung, oder Uebermuth (Insulte).

Der Stolze ſetzt immer in ſeinen Augen die Rechte Andrer herab. — Die ſittliche Bildung flößt eine allgemeine Achtung gegen alle Menſchen ein, welchen Unterſchied man auch in ihrem Verdienſte oder ihrer Lage annehmen kann. Die Menſchenliebe und Gutherzigkeit erfüllen den Menſchen doch auch mit einem theilnehmen-

den Wohlwollen für ſeine Mitgeſchöpfe, als für empfindende Weſen, wenn er ſie auch nicht als achtbare Weſen hochſchätzt. — Wenn aber ein Menſch ſich, ſeines Ranges, ſeiner Macht oder gewiſſer Eigenſchaften wegen, über Andre weit hinweg ſetzet, und weder Pflichten gegen ſie anerkennt, noch Empfindungen der Sympathie gegen ſie hat: ſo wird er allerdings ſie behandeln, wie der Menſch das Thier oder die lebloſe Sache behandelt. Wenn er kann, ſo wird er Deſpot ſeyn, und den Verachteten zum Sklaven machen: er wird das Leben und die Schmerzen deſſelben für Nichts halten.

Der ſtolze Sieger, wenn er unmoraliſch und ohne Gefühl iſt, iſt immer ein grauſamer Sieger.

So im kleinen iſt der übermüthige Stolz, welcher beleidigt, kränkt, demüthigt, wenn er dazu die Gewalt hat, immer der, welcher unnatürliche Anmaßungen individueller Vorzüge mit Mangel von moraliſcher Bildung verbindet. Tugend und Sympathie mildern immer den Stolz ein wenig, weil ſie zwey Seiten zeigen, wo die andern Menſchen dem Stolzen wieder nahe kommen, — in ihrer vernünftigen Natur und in ihrer Fähigkeit, Leiden und Vergnügen

zu empfinden. — Unbändiger Stolz wirkt alſo der Tugend und Sympathie entgegen, macht hartherzig, und ſchwächt das Motiv der Pflicht. Und umgekehrt, wo dieſe beyden Triebfedern fehlen, wo Anlage zum Stolz iſt, und dieſelbe nicht etwa durch äußere Umſtände und Verhältniſſe unterdrückt wird; da wird der Stolz gewiß übermüthig. Der Uebermuth aber iſt doppelt; — er beſteht entweder in Handlungen und einem Betragen, wodurch man Andre ihre Niedrigkeit auf eine kränkende Weiſe empfinden läßt; — oder in Handlungen und Reden, durch welche man ſie zu erniedrigen ſucht. Dieſe ſind wieder von verſchiedner Art: entweder wirkliche Beleidigungen, körperliche oder andre, die zugleich ſchimpflich ſind, (*αἰκίαι καὶ ὕβρεις,*) — oder Spöttereyen, und Zumuthungen, ſich zu verächtlichen Dienſten, oder zu muthwilligen Scherzen gebrauchen zu laſſen. Der übermüthige Stolz höhnt oder mißhandelt.

Der abſcheulichſte Uebermuth und Despotismus ſind immer dann aus dem Stolz entſtanden, wenn Regenten ſich für Nachfolger eines Heiligen oder Propheten hielten, wie die Caliphen; für Söhne der Sonne, wie die Könige von

Peru; oder für eine edlere Menſchenart, wie die Spanier in Amerika.

## II. Unterſchiede des Stolzes in Abſicht der perſönlichen Eigenſchaften, auf welche er ſich gründet.

Es hat dieſe Gattung des Stolzes drey Hauptquellen, nach welchen ſich auch ſein Charakter auszeichnet. Ich unterſcheide den Stolz auf Tapferkeit, den Stolz auf Schönheit, und den auf Wiſſenſchaft. Man könnte den erſten den ritterlichen oder militäriſchen, den andern den weiblichen, den dritten den gelehrten oder philoſophiſchen heißen. — Der erſte gränzt an Herrſchſucht, und artet leicht in Uebermuth aus. Mit Geiſtescultur und feinen Sitten verbunden giebt er den beſten Anſtand, — und iſt ſelbſt freywillig, (zuweilen affectirt,) beſcheiden und höflich gegen die Schwachen, — und daher beſonders gegen das ſchöne Geſchlecht. — Der zweyte gränzt an Eitelkeit, Frivolität, und Wohlleben. Es iſt ein zwiefacher Nachtheil mit ihm verknüpft. So lange die Eigenſchaft, worauf der weibliche Stolz ſich gründet, vorhanden iſt, — ein Vorzug, der durch keine Mühe erworben ward, ohne Arbeit und Verdienſt Bey-

fall erhält, und die Zwecke des Lebens ohne angewendete Mittel zu erreichen ſcheint, — ſo verdrängt oder vermindert die Schätzung deſſelben den Trieb nach jeder andern Vollkommenheit. Da aber Schönheit und was mit ihr zuſammenhängt nur eine Blume der Jugend iſt: ſo dauert die darauf gegründete Leidenſchaft länger, als ihr Grund: und dann entſtehen Affectation, Ziererey, Unmuth, Neid, und alle die Uebellaune, die eine verlorne Hoheit und Größe giebt.

Der philoſophiſche Stolz iſt von zwiefacher Art: der prahlende und ſchwatzhafte, und der verſchwiegne und geheimnißvolle. Der eine will alle Welt belehren, der andre hält niemanden ſeiner Weisheit werth. — Das Letztere iſt der Stolz der Braminen oder der alten ägyptiſchen Prieſter. Das Erſtere war der Stolz der Sophiſten und Rhetoren im alten Athen.

Ueberhaupt nimmt der Stolz einen zwiefachen Charakter an: entweder er befriedigt ſich mit dem Bewußtſeyn ſeiner eignen Erhabenheit, und ſieht ſchon die Mittheilung und Bekanntmachung ſeiner Vorzüge als eine Entweihung an; oder er will die Huldigung aller Welt haben und ſucht alſo ſeine Vorzüge bekannt zu machen. Der erſtere hat etwas edleres, iſt aber im Grunde un-

nützer, iſt dem Stolzen ſelbſt beſchwerlicher, und kann weniger geheilt werden; weil ſich ein ſolcher Menſch nie mit andern vergleicht, ſich ſelten mit ihnen auf die Probe ſetzt. Wenn ein ſolcher Stolz ſich ganzer Caſten und Claſſen bemeiſtert, wie in Hindoſtan und Aegypten, ſo iſt er das größte Hinderniß des Fortgangs wahrer Cultur. — Der andre iſt kleinlicher, Andern beſchwerlicher, aber auch zuweilen nützlich durch den Eifer, welchen er einflößt, nützliche Kenntniſſe mitzutheilen, und immer leichter zurückzutreiben oder zu heilen, weil ſich die vermeinte Ueberlegenheit eines Menſchen immer verliert, wenn er ſeine Einſichten mit Vielen umtauſcht, und die Einſichten Andrer kennen lernt.

III. Unterſchiede des Stolzes, in Abſicht der äußern Verhältniſſe und des Standes des Menſchen.

1. Amtsſtolz, oder die Einbildung von dem großen Vorzuge über Andre, wegen des Amtes, welches man bekleidet.

Dieſer Stolz verbirgt ſich gerne unter den ehrwürdigen Mantel der Pflicht oder des Rechtes: der Pflicht, wenn die Ausübung einer gewiſſen Autorität, mit welcher man zum gemei-

nen Beſten bekleidet iſt, darauf zu beruhen ſcheint, daß das Amt und der, welcher es verwaltet, von Andern geehrt werden; — des Rechts, wenn man nicht ſein Anſehen, ſondern das Anſehen ſeines Corporis, ſeines Collegii, ſeiner Nachfolger zu vertheidigen und aufrecht zu halten hat.

Unterarten des Amtsſtolzes ſind

A. Der geiſtliche Stolz. Er hat verſchiedne Wendungen genommen, nachdem die Begriffe von dem Zwecke des geiſtlichen Amtes ſich verändert haben.

Die ſchlimmſte Art dieſes Stolzes, weil ſie auf den irrigſten Vorſtellungen beruht, iſt der eigentliche Prieſterſtolz, welcher aus der Einbildung entſpringt, daß der Prieſter, als Diener der Gottheit, näher mit ihr verwandt, ihr wohlgefälliger, als andre Menſchen, gleichſam die Mittelsperſon zwiſchen Gott und den übrigen ſey. — Dann folgt der Stolz, zu welchem ein Diener der Religion, als Cenſor oder geiſtlicher Richter über Recht und Unrecht, verleitet wird. — Dieſes Cenſor-Amt iſt zwar ſchon eine mehr mit der Moralität verbundne Prieſterverrichtung, es enthält aber eine zu ausgebreitete Autorität, welche bald in Herrſchaft ausartet. Das war der

Stolz der chriſtlichen Geiſtlichkeit, und ſelbſt der Päbſte, wodurch ſie Herren der Welt wurden; das war der Stolz der Beichtväter in der lutheriſchen Kirche.

Eine dritte Art des geiſtlichen Stolzes iſt derjenige, welcher ſich auf eine geglaubte größere Heiligkeit der Sitten gründet. Odi profanum iſt ſein Wahlſpruch. Daher ſind gewöhnlich die ſtrengſten und enthaltſamſten Frommen die ſtolzeſten. — Dieſer Stolz wäre noch verzeihlich, wenn er nur nicht das Weſen eben der Tugend, auf die er ſich gründet, zerſtörte. Denn nur in gottesdienſtlichen Uebungen oder in Kaſteyungen, d. h. in Zeichen oder dem Scheine der Tugend kann ein Menſch ſo ſichtbar Andre übertreffen. Sobald er die wahre Heiligkeit ſucht, wird er ſich für keinen Heiligen mehr halten.

Die vierte Art des Stolzes, welche hier noch in Betrachtung kommt, iſt der Stolz eines Lehrers; und dieſer geht ſchon in die allgemeine Gattung des Gelehrten-Stolzes über, weil er auf Beredtſamkeit, Talente, Popularität u. dgl. gegründet iſt.

So lange diejenige Meinung von dem Stande des Geiſtlichen herrſcht, auf welche ſich die erſte der angeführten Arten des Stolzes gründet,

ſo lange herrſchen Prieſterſtand und Aberglaube zugleich.

In der Periode, welcher die zweyte Art eigen iſt, erlangt der eine Prieſterſtand eine Autorität neben der bürgerlichen, die dieſe oft bekämpfen und mit ihr im Streite liegen wird. Die dritte Art iſt das Eigenthum kleiner Secten und neugeſtifteter oder umgeformter Religionen, und dauert nicht in die Länge, ſondern hört auf, ſo wie der erſte Eifer erkaltet. Die letzte Art iſt auf die richtigſten Begriffe von der Beſtimmung des Prediger-Standes gegründet; da ſich dann der eigentliche geiſtliche Stolz verliert.

Der Prieſterſtolz wird klein und verächtlich, wenn er anfängt, ſich bloß gegen die Gemeinen auszulaſſen, und vor den Großen ſich beugt. Dann iſt er ſeinem Falle nahe. — Es war aber eine Zeit, wo er beyde, die Großen und Kleinen unterjocht hatte, und damahls war er gefährlich.

Der Prieſterſtand war zuerſt ſelbſt herrſchend, wie in Aethiopien und Aegypten. In andern Ländern trat er mit den Staats-Oberhäuptern in Verbindung und theilte ſeine Gewalt mit ihnen, um an der ihrigen Theil zu nehmen, wie in Rom; — in noch andern machte er eine coor-

dinirte Hierarchie, wie in dem Katholiſch-Chriſtlichen Europa, — eine Einrichtung, woraus unausbleiblich Zerrüttungen entſtehen.

B. Der richterliche Stolz (la morgue du juge) hat ſein Eigenthümliches. Er iſt entweder esprit de corps, oder der Stolz, einem anſehnlichen Corpus im Staate zuzugehören; oder er iſt eigentlicher Richterſtolz — Stolz darauf, daß man das Schickſal der Parteyen in ſeinen Händen hat; oder endlich er iſt bloßer Rangſtolz, — inſofern die Richter-Aemter anſehnlich ſind. Die erſte Art des Stolzes bey dem Richter iſt die gefährlichſte. Sie kann niemahls entſtehen, wenn nicht die Richter in eine Körperſchaft unter ſich verbunden ſind, und einen gewiſſen Antheil an der Regierung haben, der ſich mit den richterlichen Functionen nicht verträgt. Am meiſten entſteht dieſes aus der Käuflichkeit und Erblichkeit der Richterſtellen. Dieſes iſt aber ein höchſt verderbliches Syſtem, das eine zweyte Claſſe des Adels einführt, und in ein Geſchäft, wo allein Geſetz, Vernunft und Wiſſenſchaft herrſchen ſollen, alle Vorurtheile des Standes oder der Geburt miſcht.

Derjenige Stolz eines Richters, welcher eigentlich auf das Amt deſſelben und auf die An-

torität und den Einfluß ſeiner Entſcheidungen gegründet iſt, wird deſto weniger Statt finden, je mehr die Rechtswiſſenſchaft vervollkommnet, je weniger der Willkühr des Richters überlaſſen iſt. — Er äußert ſich theils gegen die Parteyen, theils gegen die bey dem Gerichtshofe angeſtellten Subalternen.

Unſer Zeitalter und unſre Regierungsform haben dem Aufkommen dieſes Stolzes gewehrt: denn in der That iſt das Anſehn des bloßen Richters, der bloß mit der Anwendung der Geſetze auf einzelne Fälle beſchäftiget iſt, der Ausartung des Stolzes am wenigſten unterworfen.

C. Der Stolz des Adminiſtrators.

Die Aemter, die mit der Verwaltung der Finanzen und mit der Landes-Policey und Landes-Oekonomie zu thun haben, räumen nothwendig mehr willkührliche Autorität ein, und gewähren deßhalb mehr und öftern Einfluß auf Wohl und Wehe, Reichthum und Armuth vieler Perſonen. Solche Stellen ſind daher allerdings fähig, einen an Despotismus gränzenden Stolz einzuflößen. Und es iſt vielleicht der Probierſtein eines glücklich organiſirten Staats und eines vollkommnen National-Charakters, wenn in dieſen Adminiſtrations-Aemtern

männliche Kraft mit dem Geiſte der Gleichheit, Popularität und Beſcheidenheit verbunden iſt.

2. Geburtsſtolz.

In ihm kann man am meiſten die Natur des wahren Stolzes ſehen. Er wird unterſtützt durch das Alterthum und die Gewohnheit, durch die Zahl und die Macht derer, welche gleiche Privilegien haben, durch die Geſetze des Staats. Er hat gewiſſer Maßen den beſten, ſolideſten Grund: denn, wenn irgend etwas Menſchen über Menſchen bis auf einen gewiſſen Grad erheben kann, ſo iſt es der Vorzug der Race oder der Geburt. Die Vorzüge, welche er durch Cultur, Wiſſenſchaft und Tugend in dieſem kurzen Leben erlangen kann, ſind doch nie ſo bedeutend, daß ſie ihn zum Stolze berechtigen. Racen aber können ſich in dem Maße gegen andre verfeinern und veredeln, daß die Abkömmlinge derſelben anderes Geſchlechts zu ſeyn ſcheinen. — Der Geburtsſtolz wird ſogar zur Tugend erhoben, wenn dieſe höhere Selbſtſchätzung als eine Triebfeder zu einem anſtändigen Betragen oder zur Uebernehmung ſchwerer und gefährlicher Pflichten angeſehen wird. — Da die andern Stützen der Ehre wankend und vergänglich ſind, ein hohes Amt dem Menſchen genommen wer-

den kann, ſeine Annehmlichkeit, ſein Verſtand und ſein Muth ihn im Alter und in Krankheit verlaſſen können: ſo bleibt der Vorzug, den er mit auf die Welt gebracht hat, bis an ſeinen Tod unverändert.

Um deßwillen iſt keinem Stolze ſchlimmer beyzukommen, als dem adlichen: unter der Larve der Politeſſe iſt er doch immer verſteckt. Aber weil es ein gewohnter und ſolid gegründeter Vorzug iſt, ſo wird auch der Stolz auf denſelben nicht leicht zu ſolchen Fehltritten verleiten, zu denen neue und noch beſtrittene Anmaßungen verführen. Das Prahlen iſt wenigen Unvernünftigen und übel Erzogenen eigen. Selbſt in Reden und Betragen unter Perſonen des geſitteten Bürgerſtandes wird der Adliche, welcher ſich ſeiner Erhabenheit über ſie im Stillen bewußt iſt und freut, eine vorzügliche Beſcheidenheit und Höflichkeit annehmen. Er wird die Unadlichen ihre Ungleichheit mehr durch ſeine Art zu leben und ſein Betragen im Ganzen fühlen laſſen, indem er ſich von ihnen entfernt, ſie aus ſeinen Geſellſchaften ausſchließt, ſie auch, ſobald er ſelbſt einigen Einfluß hat, gegen Adliche zurückſetzt. — Es giebt einen Stolz, der will ſich unter denen brüſten, welche unter ihm ſind, um ſeiner Ho-

heit recht zu genießen. Es giebt einen andern, der will ſich von denen, die unter ihm ſind, nicht nahe kommen laſſen. Dieß Letztere iſt der Stolz der Brahminen, und der Adelſtolz iſt ein Abglanz davon.

Den Stolz des Adels vermehrt die Herrſchaft, die er über ſeine Vaſallen oder Unterthanen, und die er als Officier über die Soldaten führt. Daher ſind auch der Landedelmann und der Officier in der Regel ſtolzer, als der, welcher von ſeinen Renten in der Stadt lebt.

3. Gelehrtenſtolz. Es iſt entweder Stolz auf Genie; oder Stolz auf Gelehrſamkeit und gelehrten Ruhm; oder Stolz auf Schulherrſchaft.

Der Stolz auf Genie iſt dem Adelſtolze etwas ähnlich, weil er Stolz auf etwas angebohrnes, und auf etwas anerkannt größes iſt. Er iſt ſelten oder nie prahlhaft: weil der Mann von Genie glaubt, daß man es von ſelbſt an ihm erkennen müſſe, wenn man einen ſeiner würdigen Geiſt hat; oder daß man nicht werth ſey, von ſeinen Vorzügen unterrichtet zu werden, wenn man ſie nicht von ſelbſt gewahr wird. Er iſt verſchloſſen, ſich abſondernd. Er will von Vielen geprieſen werden, achtet aber Wenige ſeines Umgangs werth. Doch macht er oft gegen

Leute von hoher Geburt und großem Range Ausnahmen: ob er gleich auch zuweilen etwas darein ſetzt, ſeine Unabhängigkeit von dieſen zu zeigen. Der Mann von Genie bezeigt am erſten Stolz gegen den Gelehrten, deſſen Anſprüche den ſeinigen nahe kommen, und die er deſto weiter von ſich wegwirſt. Er wird mit gemeinen Menſchen, ohne ſonderliche Bildung, lieber umgehen, und ſich ihnen mehr mittheilen, als Gelehrten, denen es an an origineller Denkkraft fehlt, oder denen er kein ſtarkes Gefühl zutraut. — Er wird zuweilen ſeinen Gedanken, Ausſprüchen und Sentenzen eine größere Kraft beylegen, als ſie haben, und mehr von ihnen erwarten, als der Wahrheit gemäß iſt, und es den andern Menſchen übel nehmen, und ſie verachten, wenn ſie nicht ſeine bloßen Winke verſtehen und ſchätzen.

Der Stolz auf Gelehrſamkeit und Bücherruhm iſt dem auf Reichthum ähnlich. Gelehrſamkeit iſt ebenfalls etwas erworbenes; nur kann man weniger, als in Abſicht des Reichthums, den Leuten zeigen, wie viel man davon hat. — Und als Schriftſteller iſt man ein Acteur, der auf den Schauplatz tritt. Alsdann iſt man gegen Beyfall und Tadel, gegen Klatſchen und

ziſchen viel empfindlicher: jenes zu erhalten, dieſes zu vermeiden, macht das Geſchäft des Lebens aus. Daher werden Schriftſteller, und die, welche auf ihren Rang als Gelehrte ſtolz ſind, verleitet, viel von ihren Schriften, Bewunderern, Recenſionen, Gegnern und gelehrten Streitigkeiten, kurz von allen den Sachen zu reden, welche ſie ſelbſt als bedeutende Bürger der Gelehrten-Republik darſtellen. — Um ſeinen Werth auf einen gewiſſen Grad zu bringen, muß der Gelehrte unter ſeines Gleichen hervorragen: daher iſt ſein Stolz gegen niemanden ſo ſehr als gegen Gelehrte gerichtet, die er unter ſich hält. — Gegen dieſe artet er ſogar oft in Feindſeligkeit aus, um ſie zu unterdrücken, — beſonders wenn ſich ein näheres aus Concurrenz entſpringendes Intereſſe damit verbindet. — Hieraus entſteht Pedanterey, — eine Erhebung ſeiner Gattung der Gelehrſamkeit über andre Gattungen: denn daraus folgt deſto mehr ſeine Erhabenheit, wenn er in der vornehmſten Gattung einer der erſten iſt.

Der Stolz des Gelehrten macht, daß er den Umgang der Adlichen und Großen ſucht, theils, weil er durch dieſe Auszeichnung, (zu den Großen Zutritt zu haben,) einen Beweis ſeines er-

langten Ruhms erhält, theils, weil er dieſen ſich mehr gleich ſchätzt, da ſie, was ihnen von Seiten der Wiſſenſchaft oder des Genies abgeht, wieder durch andre Vorzüge erſetzen.

Zuweilen artet dieſer Stolz in ein gebietheriſches Weſen, einen entſcheidenden Ton, (anſtatt des prahlenden,) in Diſputirſucht, in eine Hohnneckerey andrer, (beſonders anmaßender) Gelehrten, in Streitſchriften und Kritiken aus. — Der Gelehrte, der durch Widerſpruch ſo leicht aufgebracht wird, und die, welche ihm mit ſchwachen Gründen widerſprochen haben, zu demüthigen ſucht, iſt gewiß ſtolz, wenn auch in andrer Hinſicht ſeine Sitten und ſein Betragen populär und beſcheiden ſind.

Der Stolz auf Schulherrſchaft, oder auf die Gewalt und das Anſehen, welches ein Lehrer unter ſeinen Schülern hat, iſt der lächerlichſte und am meiſten pedantiſche unter allen. Es widerfährt aber leicht ſolchen Leuten, welche Anfänger belehren, und ſich eines großen Uebergewichtes über dieſe bewußt ſind, daß ſie das Publicum im Ganzen, oder die Menſchen, mit denen ſie umgehen, ein wenig wie Schüler behandeln.

4. Frauenzimmerſtolz. Ich habe oben ſchon davon gehandelt, wo von dem Stolze auf Schönheit die Rede war. Hier ſetze ich noch hinzu theils den Frauenzimmer-Stolz im Allgemeinen, theils den Stolz der vornehmen, den Stolz der keuſchen und züchtigen, endlich den Stolz der verſtändigen und gelehrten Weiber.

In Ländern, wo das ſchöne Geſchlecht geehrt und bedient wird, giebt es einen gewiſſen allgemeinen Stolz deſſelben. Frauenzimmer, die nicht viel ſittliche Bildung erhalten haben, oder von Natur nicht gutherzig ſind, pflegen leicht gegen Fremde oder Unbekannte, die ihnen nicht entweder durch eine hübſche Geſtalt, oder durch Rang und Anſehen empfohlen werden, verächtlich zu thun.

Ueberhaupt iſt das Frauenzimmer, eben, weil es der ſchwächere Theil iſt, am ſtolzeſten, unter den beyden Geſchlechtern, auf die Vorzüge des Glücks, welche ihm zu Theil geworden ſind, beſonders auf die der Geburt; und läßt ſie Andern im Umgange am meiſten auf eine drückende Art merken. Beſonders äußert es dieſen Stolz gegen ſein eignes Geſchlecht. Adliche Frauenzimmer ſind es vornehmlich, welche die

Ausſchließung der Bürgerlichen von adlichen Geſellſchaften verlangen. Sie ſind es, welche die aus mehrern Ständen vermiſchten Clubs, wenn zu denſelben auch Frauenzimmer Zutritt haben, zerſtören, und von kurzer Dauer machen. Sie haben es in ihrer Gewalt, dem, welchen ſie demüthigen wollen, mit einer ausgezeichneten und kränkenden Verächtlichkeit zu begegnen. Eine adliche ſtolze junge Dame, die einen verdienſtvollen Bürgerlichen an ihrer einen, einen Adlichen an der andern ſitzen hat, wird ihr Geſicht und ihr Geſpräch immer zu dem letztern wenden, und des erſtern Verſuche, eine Unterhaltung anzufangen, (denn freywillig wird ſie ihn nie in das Geſpräch ziehen) immer durch kurze, abgebrochne Antworten zurückſtoßen.

In Abſicht des geſelligen Lebens, haben die Frauenzimmer bey uns Europäern eine Stimme, und müſſen ſie unter allen geſitteten Nationen haben. Eben deßwegen hat auch ihr Charakter auf daſſelbe einen großen Einfluß. — Ihre Denkungsart muß geändert werden, wenn ſchlimme geſellige Gewohnheiten aufhören ſollen. Sie müſſen von dem Unterſchiede der Stände anfangen anders zu denken; ſie müſſen das Verdienſt dem Range vorziehen lernen, wenn ſich

die Stände im Umgange einander nähern ſollen.

Einen gefährlichen Feind aber hat der weibliche Stolz, den der männliche nicht hat. Die Liebe nähmlich, als Leidenſchaft und als Genuß, demüthigt das Weib und macht es unterwürfig, ſo wie ſie den Mann gewöhnlich erhebt und ſtolzer macht, als er zuvor war. Die Beyſpiele ſind nicht ſelten von Frauenzimmern hohen Ranges und großen Stolzes, welche die Leidenſchaft der Liebe und der Genuß der Wolluſt einem unwürdigen oder ihnen ſehr ungleichen Gegenſtande knechtiſch unterworfen hat; und die, um der Befriedigung dieſer ihrer Neigung willen, ihren Stolz und ihre Anſprüche völlig vergeſſen haben.

Frauenzimmer, die auf ihre Schönheit oder auf ihren Rang ſtolz ſind, finden Unterſtützung und eine Partey, die ihren Stolz rechtfertigt. Frauenzimmer, die auf ihre weibliche Tugend ſtolz ſind, können ſelten das Anſehen, welches ſie hierauf gründen, über die Gränzen ihres Hausweſens ausdehnen. Die endlich, welche auf Verſtand oder gar auf Wiſſenſchaft ſtolz ſind, finden allenthalben nur Spötter und Widerſacher. — Deßwegen ſind die beyden erſten Arten des Frauenzimmer-Stolzes für Andre am

meiſten von Folgen; — und die Erziehung muß am meiſten denjenigen Fehlern vorzubeugen ſuchen, die am wenigſten durch die Meinungen und Gewohnheiten der Welt im Zaume gehalten, oder gebeſſert werden.

5. Handwerker-Stolz; Bauernſtolz.

Beyde bekommen nur dadurch einen eignen Charakter, daß Sitten und Lebensart dieſer Claſſen etwas unterſcheidendes haben, und daß ihr Stolz mit der Meinung, welche die höhern Stände von ihnen hägen, beſonders contraſtiret.

Bey beyden iſt der Reichthum der vornehmſte Grund. — Der Handwerksſtolz erhält durch das Anſehen, welches ein Handwerker bey ſeiner Zunft, und vermittelſt derſelben in ſeiner Stadt haben kann, eine gewiſſe Würde, und trägt zu einer größern Sittlichkeit des Standes bey. Dieß iſt beſonders in Reichsſtädten der Fall. Es entſteht dann nähmlich, wie bey dem Adel, ein Ehrgefühl, vermöge deſſen der angeſehene Handwerksmann vieles als unanſtändig für ſich anſieht. Und wenn dieſes Ehrgefühl ihm gleich oft ſehr erlaubte und ſehr unſchuldige Sachen verbiethet, ſo hält es ihn doch auch von wirklich ſchändlichen ab.

Der Bauernſtand hat nie eine ſolche Verbindung oder Einrichtung gehabt, durch welche er als Corps ein gewiſſes Anſehen erlangt hätte; vielmehr hat ſeine Unterthänigkeit unter den Adel und ſeine gewöhnliche Rohigkeit ihm immer die unterſte Claſſe in der bürgerlichen Geſellſchaft angewieſen. Deßwegen iſt ſtolz zu ſeyn für ihn etwas fremdes und unnatürliches; und er iſt es, wenn er durch die Umſtände begünſtigt wird, auf eine inſolentere Weiſe. Zugleich drückt er es auf eine gröbere Weiſe aus; und das iſt die Urſache, warum man den Nahmen Bauernſtolz zur Bezeichnung einer eignen Art übermüthigen und rauhen Stolzes angewandt hat. — Die Urſache, warum ein Menſch, der in Verachtung und Unterdrückung gelebt hat, wenn er zu Ehren und Herrſchaft gelangt, Andre ſeine Hoheit und Macht drückender, als ein aus nicht ſo tiefer Niedrigkeit Erhobner, fühlen läßt, iſt wohl theils Unwillen gegen die, welche ihn ehedem gedrückt haben, und eine Rache, die er dafür auch an Unſchuldigen ausübt, theils die gewöhnliche Uebertreibung des Genuſſes lange entbehrter Güter, theils die zu hohe Vorſtellung, die ſich ein, mit dem Großen und Achtungswürdigen in der Welt

noch unbekannter, Glückspilz von ſeiner eignen Größe und Bedeutſamkeit macht.

---

Es iſt überhaupt ein zwiefacher Unterſchied zu machen; erſtens, zwiſchen dem Stolze, der auf eignes Urtheil des Menſchen von ſeinem Werthe oder Vorzuge vor Andern, und dem, der auf Vorurtheil und Meinung gegründet iſt; zweytens, zwiſchen dem Stolze, welchen ein Menſch einzeln hat, und bloß auf ſolche Eigenſchaften und Verhältniſſe gründet, die ihm perſönlich eigen ſind; und zwiſchen dem, welchen er mit einer gewiſſen Körperſchaft gemein hat, und auf Vorzüge gründet, die er mit Vielen theilt, aber noch vor Mehrern voraus hat.

Gemeiniglich iſt der Stolz, welcher auf eignes Urtheil gegründet iſt, der ſolitäre Stolz, wenn ich ſo ſagen darf; und der Stolz, den ein Menſch mit einem ganzen Corpus gemein hat, iſt der auf Meinung und Vorurtheil gegründete.

Der Stolz auf perſönliche Vorzüge, die man ſich nach eignem Urtheile beylegt, iſt ſeltner; er findet weit mehr Widerſtand bey Andern und weniger Unterſtützung; er iſt auch bey dem Menſchen ſelbſt nicht allemahl gleich, weil niemand immer

über ſich ſelbſt einerley Urtheil fällt; er iſt drückender gegen Freunde, Anverwandten, Hausgenoſſen, Kinder, als gegen Fremde. Wenn er ſich mit dem Stolze, zu einem gewiſſen Corpus zu gehören, vereinigt, oder durch Macht unterſtützt wird, ſo kann er ſehr despotiſch werden.

Der Stolz aber, den ein Menſch wegen ſeines Theilnehmens an den Vorzügen eines gewiſſen Standes oder Corporis hat, iſt der gewöhnlichſte. Er wird ſich auch bey den Individuen vorzüglich dann zeigen, wenn Viele einer ſolchen Claſſe beyſammen wohnen. So iſt der Adel in Reſidenzſtädten, der Gelehrte auf Univerſitäten in größrer Verſuchung, ſtolz zu werden, oder ſich ſo zu betragen.

---

6. Stolz der Macht, oder Herrſchers- und Befehlshaber-Stolz. —

Sein Denkſpruch iſt: parcere devictis et debellare superbos. — Der Feldmarſchall Schwerin ließ Fähndriche ſich niederſetzen, und Generallieutenants vor ſich ſtehen. — Der Mächtige, wie der König, verlangt von denen, die unter ihm ſind, nicht ſowohl geehrt zu werden; denn an Zeichen der Ehre fehlt es ihm nie-

mahls, und er glaubt ſich ſchon erhaben genug, um die Ehrerbiethung vorausſetzen zu können; er verlangt Unterwürfigkeit und Gehorſam. — Um dieſe zu erhalten, ſucht er ſich durch Popularität die Liebe der niedrigſten Claſſen, (von denen er Widerſetzlichkeit am wenigſten erwarten darf,) zu erwerben, und durch Ernſt und Anſehen die höheren Claſſen von der Gleichſtellung mit ihm, die ſeiner Autorität gefährlich werden könnte, zurückzuſchrecken. —

So wie überhaupt der Stolz nach dem Maße mehr Entſchuldigung findet, oder mehr gebilliget wird, als mehr Mittel vorhanden ſind, ihn zu unterſtützen, oder mehr Rechte, auf die er ſich gründet; ſo wird er bey der höchſten Gewalt von dem großen Haufen ſelbſt als eine Pflicht angeſehen, und gehört unter die Mittel, eine rechtmäßige Autorität aufrecht zu erhalten.

# Dritter Abſchnitt.

## Eigenſchaften und Symptome des Stolzes.

Dieſe ſind entweder allgemeine, die aus der Natur des Stolzes entſtehen; oder beſondre, die von dem Charakter oder der Lage des Stolzen abhängen.

### I. Allgemeine Symptome des Stolzes.

Ich rede zuerſt von denjenigen Eigenheiten des Stolzes, welche ſich auf Andre beziehen; und dann von denen, welche die eigne Vollkommenheit und Glückſeligkeit des Menſchen betreffen.

### I. Symptome des Stolzes in Beziehung auf Andre.

Der Stolz entfernt von andern Menſchen, und iſt der Menſchenliebe entgegen. Er iſt von Natur eine kalte Dispoſition des Gemüths, und iſt nur kalten Gemüthern eigen. Ueberdieß liebt man nicht leicht die, welche man verachtet. Selbſt das Mitleiden wird dadurch verhindert. Endlich iſt der Solze mehr mit ſich beſchäftigt,

und verſetzt ſich alſo nicht leicht in die Stelle Andrer, welches zum Wohlthun gehört.

Der Stolze iſt leicht beleidigt, und glaubt nicht leicht, Andre zu beleidigen: denn ſich ſchreibt er, wenigſtens ſtillſchweigend, viele Rechte zu, Andern wenige. — Iſt er daher mit einem übrigens rohen und ungebildeten Charakter verbunden, ſo wird er, beſonders gegen Unbekannte, und im jugendlichen Alter, händelſüchtig und geneigt, Andre zu beleidigen und zu beſchimpfen.

Der Stolz macht in der Regel muthig, und führt zu einer gewiſſen Geringſchätzung der Gefahr. Um deßwillen liebt der Adel den Krieg; und die Beyſpiele von Großen, die, um Ehre zu erlangen, ihr Leben gewagt haben, ſind häufig. Von der einen Seite giebt die Schüchternheit, welche aus der Inferiorität unter Andern entſteht, wenn ſie habituell wird, leicht dem Charakter den Zug der Furchtſamkeit: und niemanden zu fürchten im geſelligen und friedlichen Umgange, führt das Gemüth dazu, auch den Feind im Kampfe nicht zu fürchten. Von der andern Seite iſt es einmahl angenommene Meinung, daß Tapferkeit ehrt und Feigheit ſchändet. Darum wird der Stolze, der in einem Kampfe zugleich ſeine Ehre zu ſichern hat, durch ſtärkere

Beweggründe aufgefordert, der Gefahr zu troz=zen. Der liebſte Theil ſeiner Exiſtenz ſteht auf dem Spiel: er kann ihn nur erhalten, indem er ſeine Exiſtenz ſelbſt Preis giebt.

Der Stolze will unabhängig ſcheinen: daher will er auch den Schein des Ueberfluſſes von ſich geben und den des Mangels vermeiden. Er wird daher zur Freygebigkeit in den Ausgaben bewo=gen, die Andern in die Augen fallen. Der Stolz hat etwas der Großmuth ähnliches. Man muß nichts von Andern annehmen, aber man muß Andern mittheilen, und beſonders muß man ihnen bezahlen, was man ſchuldig iſt, wenn man groß thun will. Unmöglich kann ein Kritiker, in dem Augenblicke, da er eine Knauſerey begeht, ſich ein ſtolzes Air geben. — Daher werden jun=ge ſtolze Adliche leicht Verſchwender, indem ſie ſich in den Ehrenausgaben des Spiels, der Ge=ſchenke, der Luſtbarkeiten, ein Anſehen unter ih=res Gleichen geben wollen.

Ein höherer Grad von Stolz aber macht, daß ein ſolcher Menſch dieſe Regeln der Gerech=tigkeit nur auf ſeines Gleichen ausdehnt: und die geringeren Claſſen gewiſſer Maßen für ver=pflichtet hält, ſeinen Bedürfniſſen und beſonders ſeinem Luxus zu dienen. Daher hält er es für

hohe Pflicht, Spielſchulden zu bezahlen, macht ſich aber kein Gewiſſen daraus, dem Handwerksmanne und Kaufmanne ſchuldig zu bleiben.

Der Stolze ſchreibt ſich höhere Rechte zu. Dieſe laufen immer zuletzt auf Eigenthum oder auf Herrſchaft hinaus. Daher glaubt der Stolze, daß ihm der Reichthum gebühre, ſo wie die Ehrenſtellen. — Er glaubt ſich beſonders zu einem gewiſſen Luxus berechtigt, und beneidet nicht bloß, ſondern tadelt und mißbilligt auch den Luxus derer, die er unter ſich glaubt.

Der Stolze iſt geneigt, die allerunterſte Claſſe, gegen die, welche ihm die nächſte iſt und mit ihm rivaliſirt, zu vertheidigen. Er fürchtet ſich, mit dem ſich gemein zu machen, der nicht weit unter ihm iſt; aber er glaubt, ſich gegen die, welche tief unter ihm ſind, herablaſſen zu müſſen.

## 2. Beſchaffenheit und Symptome des Stolzes in Abſicht der eignen Glückſeligkeit und Vervollkommnung des Menſchen.

Dieſe werden am beſten erkannt, wenn man den Stolz mit ſeinem nächſten Verwandten, der Eitelkeit, vergleicht.

Der Eitle iſt nach Beyfall begierig und ſucht Zeugniſſe für ſeine Verdienſte. Dieſe werden

ihm oft verweigert: noch öfter iſt er in Abſicht derſelben mißtrauiſch und ungewiß. Das Leben eines Eiteln iſt ein unruhiges ängſtliches Leben. Der Stolze hingegen glaubt zu haben, was jener ſucht. Er hält ſich entweder der Ehre verſichert, oder verachtet die, welche ſie ihm verweigern. Inſofern iſt bey dem Stolze weit mehr Zufriedenheit und Glückſeligkeit. Wenn er nicht geſtört wird, ſo befriedigt er den Menſchen und macht ihn wirklich von andern Menſchen unabhängiger.

Aber von der andern Seite, da er macht, daß der Stolze von den Menſchen, die um ihn ſind, viel fordert, beſonders aufmerkſame Dienſtbefliſſenheit, eine Pflicht, welche Menſchen, auf die Länge, am allerungernſten leiſten: ſo hat er oft Urſache, mit denen, die um ihn ſind, unzufrieden zu ſeyn. Er iſt leicht mürriſch, auffahrend und heftig gegen Dienſtbothen und Untergebne, auch gegen Freunde oft über Kleinigkeiten verdrießlich und ohne Nachſicht; — daher wenig zur eigentlichen Freundſchaft gemacht.

Der Stolz, welcher Art er ſey, iſt ein Hinderniß des Fortſchreitens zur Vollkommenheit. Er befriedigt den Menſchen zu ſehr mit dem, was er ſchon erlangt hat. Daher kommt in

der Regel die mindere Anſtrengung, die gewöhnlich der Adel beym Studiren zeigt. — Der Stolze will lieber bloß genießen, als erwerben. Er will einen Reichen vorſtellen, der von den Renten ſeines geſammelten Geldes lebt.

Der Stolz hat an ſich etwas ſteifes, ungeſchmeidiges in der Denkart und in den Sitten zur begleitung, beſonders der, welchen ich weiter oben den ſolitären nannte, der Stolz einzelner Menſchen, die ſich weniger in dem Umgange mit ihres Gleichen abſchleifen. Er iſt weniger thätig, zum Stillſchweigen geneigt, kein Freund lebhafter Luſtigkeit, die uns immer von unſrer Höhe herabſetzt, und denen gleich macht, unter denen wir luſtig ſind — Er iſt, unvermiſcht mit andern Leidenſchaften, an ſich eine freudenloſe Gemüthsart, weil er das Princip der Mittheilung und der Sympathie ſchwächt, auf welchem unſre meiſten Freuden beruhen.

## II. Beſondre Symptome einiger beſondern Arten des Stolzes.

Der Stolz, welcher auf Stand und Anſehen in der Republik beruht, und beſonders darauf, daß man einem angeſehenen Corpus zugehört, — welchen ich mit einem Worte Adelſtolz nen-

nen will, macht, daß der Menſch ſich zu den Perſonen, mit welchen er den Rang gemein hat, vorzüglich hinneigt, ſich leichter und inniger mit ihnen verbindet, je mehr er dadurch von dem übrigen Haufen abgeſondert wird. Dieſer Corporations-Stolz macht alſo einſeitig geſellig: und iſt dieſe Corporation groß, ſo kann dieß allein den Zuſtand des Menſchen angenehm machen. Hieraus entſpringt in der That die größre Geſelligkeit des Adels unter ſich ſelbſt. Ein Adlicher wird zu dem andern hingezogen, weil er in ihm eben dieſelbe herrſchende Meinung von dem Werthe der Geburt und allen damit verbundnen Vorrechten findet, und mit einem andern Adlichen ein gleiches Intereſſe zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten hat, — ein Band, welches deſto ſtärker wird, je reger und lebhafter die Rivalität zwiſchen dem Adel und dem Bürgerſtande iſt. Endlich genießt der Adliche der Ehre ſeines Standes nicht beſſer, und kann ſeinen Vorzug vor demjenigen Bürgerlichen, welchen er nicht beherrſcht, nicht beſſer zeigen, als wenn er ſich ausſchließend mit ſeines Gleichen im Umgange verbindet und dem Unadlichen den Zutritt verſagt.

Der Stolz hingegen, welcher auf beſondere perſönliche Eigenſchaften, Verdienſt, Gelehrſam-

keit, Genie u. ſ. w. gegründet iſt, iſolirt und entfernt von den Menſchen.

Von ihm gilt das Griechiſche Sprichwort: αὐθάδεια ἐρημίας σύνοικος. Wer ſich ſelbſt übermäßig ſchätzt, mag für ſich bleiben. — Wenn er auch einige Perſonen für ſeines Gleichen hält, in den Sachen, worauf er ſich das meiſte einbildet: ſo iſt doch deren eine zu kleine Anzahl, als daß durch den Umgang derſelben die Geſelligkeit Nahrung bekäme. Bey andern aber findet er entweder einen Mangel der ſchätzenswürdigen Eigenſchaften, um derentwillen er ihre Freundſchaft begehren könnte, oder er findet einen Kaltſinn und eine zu geringe Achtung gegen diejenige Art der Vollkommenheit, die er ſelbſt hat. Er fürchtet entweder, nicht geſchätzt zu werden, was er werth iſt; oder er ſchätzt Andre ſelbſt nicht. Und das Zuſammentreffen der beyden Umſtände, daß dieſer auf ein perſönliches Verdienſt Stolze bey Andern daſſelbe Verdienſt, und zugleich die ihm genugthuende Anerkennung des Seinigen fände, iſt ſelten. Alles alſo, was aus der Ungeſelligkeit weiter folgt, iſt auch als eine Wirkung jenes Stolzes anzuſehen.

Der Stolz auf Geburt, Rang und äußre Verhältniſſe läßt beſonders gerne die Familie,

Frau, Kinder, Verwandte daran Theil nehmen. Der Glanz alles deſſen, was mit ihm näher zuſammenhängt, trägt zur Aufrechterhaltung dieſer Art von Anſprüchen viel bey. Daher erhebt man ſich bey dieſer Art des Stolzes nicht über die Seinigen, man ſucht dieſe vielmehr mit ſich zugleich über Andre zu erheben. Der auf individuelle Vorzüge gegründete Stolz hingegen macht, da er ſich ganz auf die eigne Perſon einſchränkt, oft auch den Mann in ſeinem eignen Hauſe ungeſellig, entfernt den Vater von den Kindern, den Mann von der Frau, entfremdet Geſchwiſter. — Der auf ſeine Einſichten Stolze findet kein Intereſſe, auch den Verſtand ſeiner Frau oder ſeiner Kinder geltend zu machen: er findet vielmehr oft eines darin, ſie als Perſonen von geringern Fähigkeiten darzuſtellen. — Der auf ſeine Familie Stolze, iſt unter den Seinigen unter ſeines Gleichen, und wird durch ihre Ehre geehrt. Der auf ſich Stolze findet kein Intereſſe, das Anſehen der Seinigen zu heben: und er entfernt ſie von ſich durch ſeine vermeinte Erhabenheit.

Es giebt endlich einen Stolz, welchen der Menſch gegen Alle, Höhere und Niedrigere, auf gleiche Art hägt; es giebt einen andern, der mit

einer eben ſo großen Demuth und ſelbſt mit krie- chendem Weſen gegen diejenigen, welche über ihm ſind, verbunden iſt. Der erſtere iſt in gewiſſer Betrachtung edler. Es iſt gewöhnlich der Stolz der Macht und der Stolz des perſönlichen Ver- dienſtes, (ich nehme dieſes Wort im weiteſten Sinne für alle Eigenſchaften, welche einen Vor- zug geben.) Ohne Macht und Anſehen, muß dieſe Art von Stolz ſich verborgen halten. Wer ſtolz gegen Alle iſt, und doch nach den äußern Verhältniſſen nicht viel bedeutet, muß ſich noth- wendig von der Geſellſchaft der Menſchen ent- fernt halten, wenn er nicht öftere Demüthigun- gen erfahren will. — Der Stolz, der ſich über die Niedrigen erhebt und vor den Hohen beugt, hat etwas Niederträchtiges, Spuren von Feig- heit, eine Miſchung von tyranniſcher Gemüths- art und Sklavenſinn. Es iſt der eigenthümliche Charakter der Herrn von geſtern. Durch Schmeiche- ley und Unterwürfigkeit unter die Großen erhoben ſie ſich. Dieſe Maßregeln behalten ſie bey, um ſich zu erhalten. Aber ihr Zweck war, ihren Ue- bermuth und ihre Einbildung von ſich auslaſſen zu können: und ſie ſchweifen im Genuſſe des geſuchten Vergnügens aus, wo ſich die Gelegen- heit dazu zeigt. — Alle die, welche auf ihren

Rang ſtolz ſind, (wenn er nicht einer der höchſten iſt;) ſind in ähnlichem Falle, und mit beſſerem Grunde. Sie können nähmlich, wenn ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmend ſeyn wollen, nicht unterlaſſen, diejenigen ſehr zu ehren, die das Glück über ſie geſetzt hat; da ſie von denjenigen, welche an Rang unter ihnen ſind, ſo große Demuth fordern.

Ich ſetze noch folgende zwey Bemerkungen hinzu:

1. Der Stolz nimmt verſchiedene Charaktere an, oder zeigt verſchiedne Symptome: nachdem der Vorzug, deſſen ſich der Stolze erfreut, von der Welt anerkannt und anerkennbar iſt; oder etwas dem großen Haufen unbekanntes und von ungleicher und ungewiſſer Schätzung in der öffentlichen Meinung iſt. Güter der erſten Art ſind Rang, hohe Geburt, anſehnliche Titel, Gunſt bey den Großen, Herrſchaft, ſichtbarer Reichthum, endlich großer Ruhm. Güter der andern Art ſind Verſtand, Klugheit, Gelehrſamkeit, alle Tugenden, — ſelbſt Reichthum, inſofern er nicht durch Luxus ins Auge fällt u. dgl. Der, welcher auf Güter der erſten Art ſtolz iſt, wird ſich zu zeigen ſuchen: denn dann genießt er der Ehre. Der, welcher auf die Güter der letzten Art ſtolz iſt, wird ſich zurückziehen, und ſich

eher verborgen halten, weil er das Anſehen, das ihm gebührt, zu compromittiren fürchtet, ſobald er unter Unbekannte kömmt. Jener wird die große Welt, den Umgang, und beſonders die Verbindung mit den Vornehmen ſuchen. — Dieſer wird eine Verachtung der Welt und der Großen affectiren. Er wird ſich ſogar zuweilen mit Leuten, die unter ihm ſind, einlaſſen, weil ihm eine freywillige Herablaſſung weniger koſtet, bey welcher er das Bewußtſeyn ſeiner Ueberlegenheit beybehält, als eine äußere Gleichheit mit Perſonen, über die er im Innern erhaben zu ſeyn glaubt.

2. Mit dem Stolze auf Geburt, Rang, und Titel iſt gewöhnlich die Meinung von der Wichtigkeit des Ceremoniels und aller der Conventionen und Gebräuche verbunden, welche die Leute von Range unter ſich, und zur Abſonderung von dem großen Haufen erfunden haben. So wie der ſtolze Domherr die Statuten ſeines Kapitels und die in dem Miſſale ſeiner Kirche vorgeſchriebenen Gebräuche anſieht, ſo ſieht der ſtolze Hofmann die Etikette des Hofes an. Es iſt ein Studium für ihn; er thut ſich auf die Kenntniß dieſes Ceremoniels viel zu gute; er verachtet die, welche nicht zum Hofe gehören, ſchon deßwegen, weil ſie die-

ſe Dinge nicht wiſſen. So lachte eine Franzöſiſche Hof-Dame, in der Kapelle von Verſailles, dem Arthur Young ins Geſicht, weil er ſie fragte, ob der Prinz, welcher eben, nach einem feyerlichen mit Muſik begleiteten Hochamte, das blaue Band erhielt, der Dauphin ſey. Arthur Young erfuhr darauf von einem Freunde, daß die Dauphins von Frankreich den heil. Geiſt-Orden gleich bey ihrer Geburt erhielten, und daß es der Dame ungereimt geſchienen hätte, daß ein Menſch dieſen ihr und allen Hofleuten ſo bekannten Umſtand nicht wiſſe.

Der Menſch wird ſich denjenigen Uebereinkommungen und willkührlichen Geſetzen leicht unterwerfen, durch die er ſelbſt zugleich hervorgezogen wird: und das um deſto mehr, je mehr er ſeine Erhabenheit bloß auf die gemeinſchaftliche Würde und Hoheit der Claſſe gründet, welche dieſe Verabredungen unter ſich getroffen hat. Jeder, der nur durch die Theilnahme an den Rechten einer Körperſchaft, deren Mitglied er iſt, eine gewiſſe Würde und eine angenehme Exiſtenz in der Welt erhält, wird die Geſetze und Einrichtungen ehren und befolgen, durch welche die Körperſchaft in ihrer Verbindung aufrecht erhalten wird. Selbſt die, welche durch Glück und Umſtände in Verbindungen mit dem Adel und der vornehmen Welt

gekommen ſind, ohne dazu zu gehören, werden, je mehr ſie ſich auf dieſe Diſtinction zu gute thun, ſich um deſto williger den ihnen zuvor fremden Gebräuchen und Conventionen der Claſſe, von welcher ſie aufgenommen, oder geduldet werden, unterwerfen.

Aus entgegengeſetzten Urſachen aber wird der, welcher auf Eigenſchaften ſtolz iſt, die ihm als Individuum allein eigen ſind, und die ihn alſo, anſtatt ihn mit irgend einem Corpus genauer zu vereinigen, nur von den Menſchen überhaupt entfernen, — gegen alles, was Gebräuche, Conventionen, — Titel, Complimente u. ſ. w. heißt, mit einiger Verachtung, oder mit Unwillen erfüllt ſeyn. Er wird entweder über alles das, als über Stützen eines verdienſtloſen Ehrgeitzes, hinweg zu ſeyn glauben, oder er wird dieſe Anſtalten als Ungerechtigkeiten gegen das einzige und wahre Ehrenvolle, das perſönliche Verdienſt, anſehen. Daher ſind unter ſtolzen Gelehrten oder Genie-Männern ſo viele Sonderlinge. Sie finden es freylich auch bequemer, ganz ihrem Hange zu folgen, — beſonders, wenn ihre Ideen lebhaft, ihre Triebe ſtark ſind, und ſie alſo durch ihre eigne Activität an der Nachahmung Andrer gehindert werden. Aber hinzukommen muß allemahl noch

das, daß ſie ſich aus dem Urtheile Andrer wenig machen, daß ſie den conventionellen Anſtand nur für die Erfindung von Schwachköpfen halten, die ihre eigne Unbedeutſamkeit, durch den Schein von Wichtigkeit in äußern Formen, verbergen wollen.

---

## Vierter Abſchnitt.

### Moralität des Stolzes.

Dieſe kann entweder aus der Vernunftmäſſigkeit, d. h. aus der Schicklichkeit und Wahrheit des Stolzes beurtheilt werden; — oder aus dem Einfluſſe deſſelben auf den Menſchen ſelbſt, ſeine Geſinnungen und Handlungsweiſe, und auf Andre, in Abſicht ihres Wohls und ihrer Glückſeligkeit.

#### I. Vernunftmäßigkeit, Wahrheit, Schicklichkeit des Stolzes.

Da der Stolz eine Erhebung über Andre iſt, und da dieſe Erhebung Grade hat; — ſo kommt es bey der Moralität des Stolzes, wenn wir ſie aus

dem erſten der beyden vorhin angegebnen Geſichtspunkte betrachten, auf folgende zwey Fragen an.

Erſtens: iſt die Meinung, die wir von unſrer Erhabenheit und der Niedrigkeit andrer Menſchen hägen, iſt das Verhältniß, welches wir in dieſer Hinſicht zwiſchen uns und ihnen annehmen, richtig; und ſind die Vorrechte, die wir uns vor ihnen anmaßen, dieſem Unterſchiede angemeſſen? Zweytens: ſind nicht gewiſſe natürliche Eigenſchaften in uns und andern Menſchen vorhanden, welche die Ungleichheit, die von der einen Seite wirklich da iſt, mäßigen, und zwiſchen Menſchen und Menſchen noch ein zweytes Verhältniß begründen, auf welches wir bey Regulirung unſers Verhaltens gleichfalls Rückſicht zu nehmen haben? Iſt eben deßhalb nicht ein Betragen gegen die Niedrigern unſchicklich, welches bloß nach dem erſten jener beyden Verhältniße berechnet iſt?

Dieſem zu Folge werden alſo

1. in Abſicht des Stolzes überhaupt ſich folgende Betrachtungen ergeben.

Erſtens. Welchen Unterſchied auch äußere Verhältniſſe, oder perſönliche Eigenſchaften zwiſchen Menſchen und Menſchen machen: ſo können ſie niemahls ſo weit gehen, daß ein Menſch zur Verachtung des andern, (wenn dieſer keines Ver-

brechens überwieſen iſt,) berechtigt würde; und ein Stolz alſo, welcher verachtet, (und dieß iſt eigentlich Stolz) iſt allemahl dem wahren Verhältniſſe, in welchem ſich ein Menſch gegen andre befindet, entgegen. Obgleich das, was Verachten heißt, ſich nicht auf ganz beſtimmte Begriffe bringen läßt: ſo kann es doch durch einige Merkmahle angegeben werden. — Der höchſte Grad von Verachtung iſt, wenn ich jemanden, ſeiner Niedrigkeit wegen, als der allgemeinen Rechte der Menſchheit nicht mehr theilhaftig anſehe. Ich betrachte und behandle ihn alsdann als ein Thier. — Dieſe Verachtung iſt die Infamie; ſie liegt der Erklärung für vogelfrey zum Grunde; und ſie kann nie anders rechtlich, oder erlaubt ſeyn, als wenn ein Menſch Verbrechen begangen hat, die ihn aller moraliſchen Empfindung beraubt zeigen, und zugleich ihn zu einem gemeinſchaftlichen Feinde des menſchlichen Geſchlechts machen. — Mit dieſer Verachtung, welche in civiliſirten Ländern, auch als Strafe, niemanden zuerkannt wird, ſteht diejenige in Verwandtſchaft, die den Menſchen des Umgangs, und ſolcher Erweiſungen der Achtung oder der Zuneigung unwürdig hält, welche ein Menſch von dem andern, ohne irgend beſondre Anſprüche, als die der gemeinſchaftlichen Natur,

erwarten kann. Ein Menſch kann von dem andern erwarten, daß er ihm antwortet, wenn er ihn anredet; — daß er ſich gelegentlich ihm ſo weit nähert, als die Natur der Geſchäfte, die ſie mit einander abzumachen haben, erfordert; daß er, während dieſes kurzen Umgangs, ihn, wie einen zwar gleichgültigen, aber ihm nicht mißfälligen Menſchen behandele. Ich verachte alſo den, welchem ich mich nicht einmahl nähern will, weil ich mich ſchon durch ſeine Gegenwart und ſeine Anrede beleidiget halte. Den höchſten Grad dieſes Stolzes beweiſen die höhern Caſten der Hindoſtaner, wenn ſie auch die Berührung der niedern als eine Verunreinigung ſcheuen. — Ich verachte den, welchem ich, bloß ſeiner vermeinten Niedrigkeit wegen, wenn ich mit ihm etwas zu thun zu haben gezwungen bin, ſo begegne, als wenn ich mit ihm unzufrieden wäre, oder als wenn er mich beleidigt hätte. — Und dieß iſt in der That der Ton vieler Stolzen gegen Geringere. Sie wenden ſich ſo viel als möglich von ihnen weg, und vermeiden ihnen nahe zu kommen. Sie antworten ſo kurz, wie möglich, und reden ſie niemahls an. Sie haben etwas unfreundliches, oder etwas ſpöttiſches in ihrer Art mit ihnen umzugehn.

Mit einem Worte, ſobald die Geringſchätzung des Andern und die übermäßige Schätzung unſrer ſelbſt ſo weit geht, dieſes Urtheil eben den Effect auf unſer Gemüth thut, als wenn wir von dieſem Andern wären beleidigt worden, — bis zur Unzufriedenheit mit dem, was der Andere thut und ſagt, ſobald er es in Beziehung auf uns thut und ſagt, und bis zur Neigung ihn zu kränken, oder ihm empfindlich zu fallen, und ihn ſeinen Abſtand dadurch merken zu laſſen: ſo bald iſt es wahre, eigentliche Verachtung; — wirklicher Stolz. Und daß dieſer der Wahrheit und der wirklichen Beſchaffenheit der Dinge entgegen ſey, iſt klar. — Denn erſtens ſind und bleiben die Gleichheitspunkte, in welchen die an perſönlichen Verdienſten noch ſo weit entfernten Menſchen mit einander übereinkommen, immer zahlreicher und wichtiger, als die Punkte, in welchen ſie ſich unterſcheiden. Weder die Vorzüge der Wiſſenſchaft und des Verſtandes, noch die der Tugend machen einen ſolchen Unterſchied zwiſchen Menſch und Menſch, als die ihnen gemeinſchaftliche vernünftige und moraliſche Natur, — (die auch nicht ohne wirklich vernünftige Ideen, und moraliſche Handlungen ſeyn kann,) Aehnlichkeiten unter ihnen hervorbringt. — Dieſe Aehnlichkeiten ſind noch von einem weit

größern Gewichte, wenn ſie mit den Vorzügen des Glücks, des Ranges und der Macht auf die Wage gelegt werden. Es iſt alſo der Grad von Achtung, welcher einem Menſchen, als Menſchen, gebührt, immer viel bedeutender, als der Grad von Nicht-Achtung, der ihm gebührt, weil er dieſer Menſch, von dieſen perſönlichen Mängeln und Fehlern, — oder von dieſem Stande u. dgl. iſt. — Zweytens: ein Menſch, der nicht verdient, von mir geachtet zu werden, verdient deßwegen nicht von mir unfreundlich behandelt zu werden. Er hat mich durch ſeine Niedrigkeit nicht beleidigt; ich habe alſo kein Recht, ihm wieder wehe zu thun. — Eine Nichtſchätzung, die bis zum Unwillen geht, wenn der Nichtgeachtete mir zu nahe kommt, iſt immer eine unnatürliche und der Vernunft widerſprechende Gemüthsdispoſition.

Die Grade dieſer Nichtachtung Andrer, oder dieſes Mißfallens an ihnen, das bloß aus der Verachtung entſpringt, ſind unzählig; und die Unſchicklichkeiten ſind eben ſo vielfach, durch welche der Stolz ſich verwerflich macht, inſofern der Grad, welchen er jedes Mahl beweiſt, den beſondern Umſtänden und Verhältniſſen des Men-

ſchen, gegen welchen er ihn beweiſt, nicht ange-
meſſen ſind.

Der Stolz iſt zweytens inſofern der geſunden vernunftmäßigen Denkart zuwider, als er ſelbſt eine einſeitige Denkart iſt und alle Sachen einſeitig betrachtet. Alle Menſchen, die ſtolz ſind, ſind auf einen gewiſſen einzelnen Vorzug ſtolz. Keiner kann ſich auch nur einbilden, in allen Stücken, wodurch Menſchen, nach der Wahrheit, oder nach der Meinung, vor andern Menſchen einen Vorzug haben, die übrigen zu übertreffen. Um nun alſo durch dieſen einzelnen Vorzug ſich ſo von den natürlichen Geſinnungen und dem natürlichen Betragen gegen Andre abbringen zu laſſen, wie es bey dem Stolze geſchieht, iſt es unumgänglich nöthig, daß die Idee dieſes Vorzugs zur idea fixa bey dem Menſchen werde, daß er ſich und alle Dinge unter dieſem Geſichtspunkte, und von dieſer Seite betrachte, daß er unaufhörlich auf dieſe Betrachtung zurückkehre. So iſt es auch in der That bey dem ſtolzen Adlichen, Reichen oder Gelehrten. Jener träumt, denkt, redet nichts, als von Ahnen. Bey jedem Fremden, den er ſieht, iſt der erſte Gedanke deſſen Stammbaum. In ſeine Geſchäfte, in ſeine Vergnügungen miſcht ſich immer das Andenken

ſeiner Geburt. So ſieht der zweyte nichts an dem Menſchen, als ob er reich oder ein Bettler; der dritte nichts, als ob er ein berühmter Gelehrter, oder ein Unwiſſender iſt. — Wäre das nicht; räumten ſie dieſem Zweige der menſchlichen Vollkommenheit, den ſie beſitzen, nur den Platz in ihrem Andenken und ihrer Achtung ein, der ihm unter den übrigen gebührt: ſo würden ſie nie von ſich, im eigentlichen Sinne eingenommen ſeyn, ſo würden ſie nie ſo viel Urſache zur Verachtung Andrer finden. — Aber, wenn das die Denkungsart des Stolzen iſt: wie weit von der Wahrheit abgehend iſt ſie! Die Natur hat den Menſchen und ſeinen Zuſtand als ein Zuſammengeſetztes aus einer großen Anzahl von Kräften, Vermögen und Gütern dargeſtellt. — Jeder Vorzug, den er beſitzt, iſt eine Kraft etwas zu wirken. Eine ſolche iſt das Genie, die Gelehrſamkeit, Stand, Reichthum. — Alle dieſe Kräfte und ihren Beytrag zur allgemeinen Glückſeligkeit muß der Menſch erkennen und überſehen, wenn er richtig über das menſchliche Leben, über ſich und Andre urtheilen will. Er muß ſich als einen Menſchen betrachten, der durch die beſondern Hülfsmittel, welche ihm die Vorſehung an natürlichen Gaben oder Gütern

des Glückes verlieh, auch einen beſondern Beruf in der Welt erhalten hat: — nähmlich, den, dieſe Mittel aufs beſte zu dem großen Endzwecke der Menſchheit anzuwenden. Aber in ſeiner Beurtheilung der Dinge kann nie Richtigkeit, und alſo in ſeinem Betragen nie Schicklichkeit ſeyn, wenn er nicht die Mannigfaltigkeit dieſer Hülfsmittel, und der zum allgemeinen Wohl nöthigen Mitarbeiter und Werkzeuge überſieht, und wenn er nicht jedem Menſchen und jeder Kraft im Menſchen den Werth beylegt, den ſie in Beziehung auf die Erreichung unſrer edelſten Endzwecke haben. — Sobald dieß geſchieht, ſo wird der Menſch im eigentlichen Verſtande unbefangen und alſo unparteyiſch ſeyn. Er wird nicht über ſeine eigne Größe erſtaunen, (das Staunen über ſeine eignen Vorzüge aber iſt eben der Stolz;) weil er rings um ſich Erhabenheiten und Kräfte andrer Art, aber von gleichem und größerem Werthe ſieht. Er wird ſelten auf Menſchen ſtoßen, die ihm der abſoluten Verachtung werth ſcheinen. Er wird ſelten, wenn er ſein ganzes Weſen mit dem Ganzen des Andern vergleicht, ſich ſo weit hervorragend über ihm finden.

2. Was nun insbeſondre die drey gewöhnlichſten Arten des Stolzes betrifft: den auf Rang, Geburt und Amt, den auf Reichthum, — und den auf Fähigkeiten, Kunſt und Wiſſenſchaft: ſo zeigt ſich noch näher, warum das Eingenommenſeyn von einem oder dem andern dieſer Vorzüge, welches eigentlich das Weſen des Stolzes ausmacht, der vernünftigen Einſicht der Dinge und der Wahrheit zuwider iſt.

Wenn ein Menſch auf irgend etwas ſtolz ſeyn dürfte, ſo müßte er es auf das ſeyn, was am meiſten von ihm abhängt, wovon er ſelbſt am meiſten Urheber iſt; alſo auf ſeine freyen Handlungen. Aber niemand hat je über ausgeübte Tugenden den Grad von Stolz empfunden, welchen Hoheit, Fähigkeiten oder Reichthum erregen. Schon dieß iſt ein Beweis von der Verkehrtheit des Stolzes. — Daß aber dieſe drey Sachen, wenn nicht in gleichem Grade, doch alle zum Theil, Güter des Glücks ſind, iſt augenſcheinlich; indem die Fähigkeiten dem Menſchen zum Theil angebohren ſind, und die Gelegenheiten und Anläſſe, ſie auszubilden, ihm nur durch ſeine Lage in der Welt zukommen, oder mangeln. Wenn auch im Fleiße eine Tugend

zu ſeyn ſcheint: ſo iſt bekannt, wie wenig der unfruchtbare und mißlingende Fleiß geachtet wird; wie wenig Stolz er hervorbringt. — Der gute Kopf iſt mehr geehrt, und wird ſtolzer, wenn er gleich faul iſt, weil er doch mehr hervorbringt.

Der auf einen dieſer Vorzüge Stolze iſt alſo auf ſein Glück ſtolz. Es ſcheint aber unmenſchlich und iſt gewiß unſchicklich, die Mängel, die der Andre als Unglück beſeufzt, ihm noch als Verbrechen anzurechnen, — und ihn deßhalb durch Demüthigung zu beſtrafen.

Alles kömmt nun, bey der moraliſchen Beurtheilung dieſer verſchiednen Arten des Stolzes von Seiten der Vernunftmäßigkeit, darauf an, den Werth der Geburt, des Reichthums und der erworbnen und natürlichen Geſchicklichkeiten zu unterſuchen: wie viel nähmlich, wenn man auch von dem Selbſterwerben dieſer Eigenſchaften abſtrahirt, von den ſchätzbarſten und liebenswürdigſten Eigenſchaften der menſchlichen Natur, (welche doch immer zuletzt den Maßſtab des Werthes und der Achtung geben muß) mit jedem dieſer Vorzüge verbunden ſind. Dieſe Unterſuchung hat alſo eigentlich die Natur des Adels, der Gelehrſamkeit und des Reichthums,

zum Gegenſtande. Sie kann aber hier nur ſo weit ausgeführt werden, als nöthig iſt, um die vorzüglichſten Irrthümer zu entdecken, welche jeder von dieſen Arten des Stolzes zur Stütze dienen: und mit deren erkannten Unwahrheit alſo auch die Ueberzeugung von der Unſchicklichkeit des darauf gegründeten Stolzes zuſammenhängt. Einige Beyſpiele werden genug ſeyn.

Der Adliche glaubt, daß mit einer vornehmen Geburt ein feineres Gefühl der Ehre, eine größere Furcht vor Niederträchtigkeiten, eine Anlage zur Tapferkeit, und eine vorzügliche Fähigkeit zu Befehlshaberſtellen und zur Direction der Geſchäfte verbunden ſind. Einige Gründe ſind auch vorhanden, welche glaublich machen, daß dieſe Tugenden oder dieſe Anlagen das Eigenthum des Adels ſind. Und in der That entſteht kein Vorurtheil, ohne einen Schein der Wahrheit; keines, in welchem nicht einige Wahrheit verborgen wäre, die nur durch Uebertreibung zum Irrthume wird.

Daß es aber Uebertreibung ſey, jene Fähigkeiten und Tugenden als ein Erbtheil des Adels und einen Theil ſeiner Vorzüge anzuſehn, iſt, bey einer gründlichen Unterſuchung der Sache, wenn man alle hieher gehörigen Erfahrungen

vergleicht, unwiderleglich. Was die Tapferkeit betrifft, ſo wiſſen wir, daß ſie im Kriege von den allergemeinſten Leuten, die als Soldaten dienen, in ſo hohem Grade, und ohne Erwartung irgend einer Belohnung, als immermehr von den adlichen Officieren, bewieſen wird. Wenn der Mittelſtand darin zurückzuſtehen ſcheint, ſo iſt es nur ſo lange, als er von allen Gelegenheiten entfernt iſt, ſeinen Körper abzuhärten oder ſeinen Muth zu üben. — Empfindungen der Ehre, als des wahren Anſtändigen, nicht derjenigen Ehre, die ſelbſt eine Geburt des Stolzes iſt, — finden ſich in allen tugendhaften Gemüthern, und nur Mangel von Erziehung und Aufklärung kann ſelbſt der unterſten Claſſe gewiſſe feine Arten des Ehrgefühls rauben. — Sobald irgend ein niedriger Stand die Mittel in die Hände bekom en hat, ſich zu bilden: ſo hat er auch die Anlagen zu jeder Vollkommenheit in ſich gefunden. Und wenn der Adel noch in äußrer Würde und Artigkeit einen Vorzug hat, ſo iſt es mehr dem ungerechten ihm einmahl eingeräumten Vorzuge, der unbilligen Zurückſetzung, die der Unadliche in der bürgerlichen Geſellſchaft erfährt, als den wirklich verſchiednen Fähigkeiten und Anlagen beyder Claſſen zuzuſchreiben.

Der Adliche irrt, wenn er glaubt, daß jeder, welcher nicht ſeines Standes iſt, in dieſem Stücke hinter ihm zurück ſey; wenn er glaubt, daß jedem, den er an Freymüthigkeit, edler Dreiſtigkeit, Muth und guter Lebensart übertrifft, dieſe Eigenſchaften, ich will ſagen, die eigentlichen Geiſtesfähigkeiten und Tugenden, die bey denſelben zum Grunde liegen und den Werth davon ausmachen, gänzlich fehlen; — und daß nicht vielmehr bloß die weniger günſtige Lage, in welcher er ſich befindet, oder doch befunden hat, das wider ihn herrſchende Vorurtheil, die Geringſchätzung, die er allenthalben findet, ihn hindern, ſich im Umgange von ſeiner beſten Seite, auf eine in die Augen fallende Art zu zeigen. Er irrt ſich endlich, wenn er dieſen Tugenden und Vorzügen einen ſo großen Werth beylegt, daß nicht auch Leute, die ihrer in einem gewiſſen Grade ermangeln, von andern Seiten in einem noch höhern Grade ſchätzbar ſeyn können.

Ein Adlicher, der die mit einer anſehnlichen Geburt verbundnen ſchätzbaren und liebenswürdigen Eigenſchaften, mögen ſie nun als eine bloße Folge ſeiner günſtigern Lage, oder als ein Verdienſt ſeiner Perſon angeſehen werden, richtig erkennt, abwägt, und gegen andre dem Adel

nicht eigenthümlichen Vorzüge gehörig würdiget, der hat ein edles Selbſtgefühl, — aber er wird nie ſtolz ſeyn. Der, welcher um einiger dem Range anklebenden Talente und Tugenden willen, den vornehmen Mann in allem den übrigen Menſchen überlegen glaubt; der, in dem Punkte dieſer Vorzüge ſelbſt, den Unterſchied zwiſchen ſich und andern Menſchen weit übertreibt, und eben ſo ſehr den Werth, welcher dieſen Vorzügen gebührt, vergrößert: nur der wird von ſich ſelbſt ſeines Standes wegen eine ſo hohe Meinung haben, die ihn ſtolz machen könne. Da aber in der Meinung, die ihn ſtolz macht, ſo mannigfaltige Irrthümer ſind: ſo kann dieſer Stolz nicht anders als fehlerhaft ſeyn.

Auch der Reichthum hat ſeine eignen Tugenden; auch er iſt von gewiſſen Fehlern frey, die die Armuth mit ſich führt. — Nach der Regel, iſt mit dem Beſitze eines anſehnlichen Eigenthums eine Achtung gegen das Eigenthum Andrer, eine Abneigung vor niederträchtigen oder unerlaubten Erwerbswegen, und eine größre Theilnehmung an dem allgemeinen Beſten verbunden. Die Armuth hat nicht nur Verſuchungen zu Laſtern, die den Reichen nie reitzen können: ſondern ſie ermangelt auch der Gelegenheit,

viele Tugenden auszuüben, deren Ausübung dem Reichen leicht fällt. Es darf nur ein geringer Grad von Ehrbegierde dazu kommen, ſo wird der Reiche freygebig und großmüthig, wo er ſich kann ſehen laſſen; — er bezahlt genau alles, was er ſchuldig iſt, und zeigt ſich als ein vorzüglich nützliches und angenehmes Glied der Geſellſchaft. Alle dieſe Tugenden aber, ſo wie die Vortheile, welche die Geſellſchaft von ihm hat, übertreibt ſich der Reiche in ſeinen Gedanken, wenn er auf ſeinen Reichthum ſtolz iſt. — Denn man muß wiſſen, daß die menſchliche Natur in ihrer größten Ausartung nie ſo tief ſinkt, daß der Menſch auf etwas anders ſtolz wäre, als auf Tugenden, oder auf den Schein von Tugenden: und nur indem er ſich überredet, daß mit dieſer und jener Lage eine gewiſſe innre Größe und Hoheit verbunden ſey, wird er auf die Gaben des Glückes ſtolz.

Wie wenig aber dieſe dem Reichthum beygemeſſenen Tugenden ihm allein zugehören; wie oft ſie bey ihm fehlen; wie viele vollkommen ehrliche arme oder mittelmäßig reiche Leute, und wie viele reiche Schurken es giebt; wie wenig Freygebigkeit und Anſtand bey einem vollen Beutel zu bedeuten haben; und wie oft der Rei-

che nur den Schein dieſer Eigenſchaften von ſich giebt, indeß ſie der Unbemittelte wirklich hat; das wird jeder bemerkt haben, der in der Welt mit einiger Aufmerkſamkeit gelebt hat.

Der ſtolze Gelehrte ſündigt eben ſo durch übermäßige Schätzung derjenigen Geiſtes-Vollkommenheiten, die er für den eigenthümlichen Vorzug ſeines Studiums und ſeiner Wiſſenſchaft hält. Er verwechſelt Verſtand mit Gelehrſamkeit, — legt der beſondern Art des Fleißes, mit welcher er ſeine Tage zugebracht hat, eine Schwierigkeit und einen Werth bey, die ſie nicht hat, und wird nicht gewahr, daß auch ohne gelehrte Kenntniſſe, viele großen und ſchätzbaren Eigenſchaften vorhanden ſeyn, und viele nützlichen Werke ausgeführt werden können.

Aus allen dieſen Betrachtungen folgt, daß der Stolz nie in dem Menſchen aufkeimt, wenn er ſich nur um deßwillen ſchätzt, was er ſich wirklich ſelbſt ſchuldig iſt; — daß er nie aufkeimt, wenn er auch alle ſeine Vorzüge, — die von der Natur und dem Glück empfangnen und die erworbnen, zuſammenrechnet, — wofern er ſich nur genau und beſtimmt denkt, wie viel dieſer Vorzüge ſind, was ſie werth ſind, in wel-

chem Grade ſie andern Menſchen mangeln, und welchen Erſatz dieſe dafür anzubiethen haben.

II. Betrachtung der Moralität des Stolzes von Seiten ſeines Einfluſſes auf das Wohl des Menſchen ſelbſt und Andrer.

1. Einfluß auf den Menſchen ſelbſt.

Ein Theil des Stolzes beſteht in Selbſtgefühl, ein Theil in der Schätzung Andrer. Jenes iſt zu hoch und zu günſtig; dieſe iſt zu nachtheilig. — In dem Gefühle ſeiner Vorzüge liegt etwas, welches nach aller Erfahrung unſtreitig nützlich iſt. Es iſt eine Schutzwehr gegen Verſuchungen; es iſt ein Sporn zu Anſtrengungen; es dient zur Belebung des Muthes in Gefahren. Aber inſofern es auf Uebertreibung und Einbildung beruht, iſt es dem Menſchen in folgenden Rückſichten moraliſch nachtheilig; und das zu ungünſtige Urtheil über andre — iſt es noch weit mehr. Beydes hindert ſeine Vervollkommnung und beydes macht ihn unglücklich.

A. Der Stolz hindert die Vervollkommnung des Menſchen.

a) Die übermäßige Selbſtſchätzung, die im Stolz enthalten iſt, thut dieſes.

Ueberhaupt wird die Begierde nach Fortgang ſchwächer, wo man ſchon glaubt ſehr weit gelangt zu ſeyn. Jeder ſtolze Menſch glaubt ſchon zu beſitzen, wonach derjenige ſtrebt, der ſich zu verbeſſern und zu bilden ſucht; er glaubt ſchon Vollkommenheit, oder wenigſtens das Recht auf Ehre zu haben, welches man mit Vollkommenheit vermiſcht, und welches man gemeiniglich durch dieſe zu erwerben ſucht. Alle vornehmen Jünglinge haben eine Abneigung vom Fleiß; alle ſtolzen Gelehrten ſtudiren weniger, und machen ſich die Einſichten Andrer weniger zu Nutze. — Da insbeſondre jeder nur auf einen gewiſſen beſtimmten einzelnen Vorzug ſtolz iſt, und in demſelben die ganze Vollkommenheit des Menſchen ſucht: ſo bekümmert er ſich gerade um diejenigen Fähigkeiten und Tugenden am wenigſten, die mit ſeiner Lage und mit der Sache, worauf er ſtolz iſt, nicht zuſammenhängen. Da dieß aber gerade ſeine ſchwächſte Seite iſt: ſo hindert der Stolz jeden Menſchen, gerade diejenigen Theile ſeiner Fähigkeiten oder ſeines Characters auszubilden, in welchen er am meiſten zurück iſt, gerade diejenigen Vollkommenheiten zu erwerben, die ihm am meiſten fehlen. — Der Adliche z. B., bey welchem Artigkeit, Muth,

Anſtand Vorzüge ſind, zu denen er natürliche Anlagen und viele Hülfsmittel ſie auszubilden hat, wird, wenn er ſtolz darauf iſt, nur dasjenige ſuchen, wodurch er dieſe Vorzüge erhöhen kann, und diejenigen Uebungen vernachläßigen, wodurch er ſich Vollkommenheiten erwerben ſoll, die gerade nicht dem Stande, als Stande, eigen ſind: — er wird die Leibesübungen und den Umgang, allenfalls die ſchönen Künſte lieben; aber er wird ernſthafte Wiſſenſchaften, die Aufklärung des Verſtandes über Religion und Moral, die Kenntniß der Natur, und den ſitzenden Fleiß geringe ſchätzen. Aus gleichem Grunde vernachläßigt oft ein junger Gelehrter, der ſchnelle Fortſchritte im Wiſſen macht, ſein Aeußeres, fragt nichts nach den Annehmlichkeiten gefälliger Sitten, wenig nach den praktiſchen Kenntniſſen, welche die Erfahrung und die Geſchäfte geben. — Und ſo ſchließt der Stolz jeden in ſeinem eignen Kreiſe ein, aus dem er nun alle Dinge ſchief beurtheilt, und innerhalb deſſen er ſich ſelbſt immer einſeitiger und immer fehlerhafter ausbildet.

b) Die zu geringe Schätzung Andrer, die im Stolze liegt, hindert die Vervollkommnung des Menſchen.

Es giebt keine größere moraliſche Vollkommenheit, als Menſchenliebe, und das Beſtreben, Andre glücklich zu machen. — Nichts aber verhindert die Entſtehung dieſer Geſinnung und ihre Wirkſamkeit ſo ſehr, als die Verachtung Andrer. — Man liebt niemanden, den man nicht ſchätzt. Man nimmt an der Wohlfahrt desjenigen nie mit großem Eifer Theil, deſſen Perſon ſelbſt man für ein ganz unbedeutendes Weſen hält. Wie könnte denn das Schickſal eines Menſchen wichtig ſeyn, der ſelbſt nichts bedeutet? — Der Stolz vermindert alſo in den Augen deſſen, der dieſer Leidenſchaft unterworfen iſt, ſehr die Anzahl derer, welche er ſeiner Fürſorge und Theilnahme würdig ſchätzt. — Ich kannte einen ſtolzen Arzt, der niemanden curiren wollte, als den er für würdig anſahe, daß man für ſein Leben beſorgt wäre. Daher kommt die Gleichgültigkeit vieler Großen gegen die Armuth, und die Bedrückung des gemeinen Mannes und beſonders ihrer Unterthanen auf dem Lande. Der Stolz iſt nicht nur an ſich ſchon egoiſtiſch, indem er ohne eine ſchon vorhandne Dispoſition, nur auf ſich ſelbſt Acht zu geben, und nichts für wichtig zu halten, als was mit uns in Verbindung ſteht, oder uns ähnlich iſt, gar nicht

entſtehen würde: ſondern er wirkt auch gerade zu auf Schwächung derjenigen Eindrücke, welche der Zuſtand des Verachteten ſonſt auf uns machen würde, und die uns zu ſeiner Unterſtützung, oder zu Erleichterung ſeiner Laſten bewegen würden.

Der Stolz, wenn er einen gewiſſen Grad erreicht, ſchwächt nicht bloß die Sympathie, die der Grund der Menſchenliebe iſt, ſondern er verunſtaltet ſelbſt die moraliſchen Grundſätze: indem er diejenige Gleichheit der Menſchen, worauf ihre erſten Rechte gegründet ſind, nicht anerkennt. So ein verderbliches Syſtem das Gleichheits Syſtem im revolutioniſtiſchen Sinne iſt, wenn es eine gewaltſame Aufhebung aller bürgerlichen und Eigenthums-Ungleichheit mit ſich führt: ein ſo richtiges und nothwendiges Syſtem iſt das der moraliſchen Gleichheit, deſſen Principium ſo ausgedrückt wereen kann: „alle Unterſchiede, die einem Menſchen Vorrechte vor andern geben können, ſie mögen in der Verſchiedenheit ihrer natürlichen und erworbnen Eigenſchaften, oder in geſellſchaftlichen Einrichtungen liegen; ſind nie ſo wichtig und ſo groß, als die Aehnlichkeiten, welche unter ihnen noch übrig bleiben: und die Achtung für die menſchliche Natur muß ein-

überwiegend herrſchende Geſinnung in dem Gemüthe jedes tugendhaften Mannes ſeyn.“ — Dieſem Princip nun wirkt der Stolz entgegen. Er vergrößert alles, was den Menſchen vor andern auszeichnet; er überſieht alles, was er mit ihnen gemein hat. — Wenn dieſe Art zu denken durch die Gewohnheit vieler Jahre, und durch das Beyſpiel vieler ähnlich Geſinnten befeſtiget wird: ſo hört wirklich der Stolze auf, andre Menſchen als Menſchen zu betrachten. Daß dieß möglich ſey, ſehen wir aus dem Syſtem der Sklaverey, das ehedem von ganzen aufgeklärten und geſitteten Nationen angenommen war, und in welchem nach der ausdrücklichen Erklärung des Römiſchen Geſetzbuchs der Menſch für eine Sache, für ein der Perſönlichkeit ermangelndes Eigenthum angeſehen wird. — Der Stolz der Nationen gegen einander iſt die größte Stütze der Sklaverey geweſen. Daher erklärte Ariſtoteles die ſo genannten Barbaren für gebohrne Sklaven der Griechen. Der Stolz der Sieger gegen die Ueberwundnen war eine andre ſolche Stütze. — Allenthalben wirkt der Stolz darauf hin, den Verachteten als Sache, als ein Werkzeug für ſich, — oder wenn er dieß nicht ſeyn kann, als ein völlig unnützes und unbedeu-

tendes Weſen zu behandeln. — Keine Geſinnung aber iſt der Moralität unmittelbarer entgegen.

B. Der Stolz hat, vermöge des ihm eignen Uebermaßes von Selbſtſchätzung und der zu geringen Achtung für Andre, einen nachtheiligen Einfluß auf die Wohlfahrt des Menſchen.

a) Es iſt zwar im Stolze etwas, das zur Zufriedenheit führt: — und der, welcher glaubt, Ehre zu beſitzen, oder daß ihm Ehre gebühre, iſt allerdings von den Beunruhigungen frey, die für den Eiteln aus der Ungewißheit entſtehen, ob er die geſuchte Ehre erlangen werde. Der, welcher auf ſeinen Stand ſtolz iſt, trachtet nicht mit Verlangen nach einem höhern; wer auf ſeinen Reichthum ſtolz iſt, hat nicht mehr die brennende Begierde des Habſüchtigen, reich zu werden. Wer auf ſeine innern Vorzüge ſtolz iſt, bettelt weniger um den Beyfall Andrer, als der, welcher ungewiß über ſeinen Werth, überall Zeugniſſe zur Beſtätigung deſſelben ſucht. — Die Selbſtzufriedenheit iſt eine Folge der Selbſtſchätzung; und in der That kann niemand glücklich ſeyn, der ſich verachtet. Aber dieſer Vortheil entſteht aus dem gehörigen Maße, nicht aus dem Ausſchweifenden der Selbſtſchätzung, und

am wenigſten entſteht er aus einer Vergleichung mit Andern, und aus einer Erhebung über ſie.

b) Dieſe hinzukommenden Beſtimmungen aber, die den Stolz eben zum Stolze machen, wirken nachtheilig erſtlich durch die zu großen Anforderungen, die man bey dieſer Gemüths-Beſchaffenheit an die Menſchen, — zweytens durch die, welche man ſelbſt an das Schickſal macht. Der Stolze hält ſich immer größrer Ehre werth, als er erhält. Er iſt alſo ſehr oft beleidigt, und noch öfter unzufrieden. Er iſt deßwegen ſelten zur Freundſchaft gemacht, weil er eine Aufmerkſamkeit von dem Freunde fordert, welche dieſem in die Länge läſtig wird, und weil er ſelbſt zum Argwohne geneigt iſt. Niemand iſt gerne geſehen unter der Claſſe, gegen welche er ſtolz thut. — Um deßwillen ſchadet in der That der Stolz auf Gelehrſamkeit, Genie oder Tugend der Glückſeligkeit des Menſchen und ſeiner Brauchbarkeit im geſelligen Leben noch mehr, als der Stolz auf Adel oder Reichthum. Denn Adliche und Reiche haben doch wenigſtens eine zahlreiche Claſſe, die ſie für ihres Gleichen halten müſſen, und mit denen ſie auch wirklich auf dem Fuße der Gleichheit umgehen. Wer aber ſich höhere Fähigkeiten oder

größere Einſichten, als andern Menſchen, zuſchreibt, und jeden verachtet, den er für ſchwächer am Geiſte, oder für unwiſſender oder ſittlich unvollkommner hält, der ſchätzt im Grunde jedermann gering, und macht nur wenige und ſeltne Ausnahmen. Deßwegen iſt er es, der durch ſeinen Stolz iſolirt wird, und ein freudenloſes Leben führt, wie ein Despot.

So wie die Anforderungen des Stolzen an andre Menſchen ihn unzufrieden mit der Geſellſchaft machen, ſo machen die Anſprüche, die er an das Glück, als die Belohnung des Verdienſtes, richtet, ihn unzufrieden mit der Vorſehung. Viele beſondre Schattirungen fügt zwar hier das Temperament jedes Stolzen hinzu. Es giebt einige Wenige, die, auf ihren Zuſtand wie auf ihre Perſon ſtolz, ſich für glücklich und verdienſtvoll zugleich halten. Aber der größte Theil ſieht ſein Verdienſt für groß, (unter Verdienſt verſtehe ich hier jeden vermeinten Rechtsgrund zu gewiſſen Anſprüchen: auch der Mann von großem Herkommen glaubt, ſchon in ſeinem Familien-Nahmen ein Recht auf Glück in der Welt zu haben;) aber ſein Glück nur für gering an. Er glaubt alſo immer, daß ihm unrecht geſchehe, und daß nach Billigkeit er in der Welt vortheil-

hafter geſtellt, reicher und angeſehener ſeyn ſolle. — Die Beſcheidenheit iſt die Mutter der Zufriedenheit; und Zufriedenheit iſt eine von den Cardinal-Tugenden des Menſchen.

c) Aus dem Geſagten folgt nun, daß verdrießliche Leidenſchaften, die, welche aus der Unzufriedenheit und dem Unwillen entſtehen, bey dem Stolzen, (wenn er nicht außerordentlich vom Zufall begünſtigt iſt, — und dieß iſt doch nur ein ſeltner Fall,) mehr, als bey andern Menſchen, herrſchen. Er iſt oft mißmuthig über das, was ihm widerfährt; und er ſieht es zugleich für Unrecht an: dieſe beyden Empfindungen zuſammengenommen bringen den Zorn hervor. Die Miene des Stolzen und die Miene des Zornigen ſind miteinander verwandt: ein Beweis, daß beyde Gemüthsarten Aehnlichkeit haben. Der ſtolze Herr wird öfter auf ſeine Bedienten zürnen; und überhaupt, was nur Mißvergnügen bey dem Beſcheidnen iſt, iſt bey dem Stolzen Zorn. Aber die zornartige Dispoſition des Gemüths iſt von der Freude und von der Tugend gleich weit entfernt.

2. Einfluß des Stolzes auf andre Menſchen.

Der Stolz macht andre Menſchen, wenn

dieſe nicht ein beſonderes glückliches Tempera-ment (oder die Seelenſtärke des Weiſen) beſitzen, theils unglücklich, theils übelgeſinnt.

A) Er trägt zum Unglück und Verdruß an-drer Menſchen bey. Weil jeder Menſch eine ge-wiſſe Selbſtſchätzung hat, — (wer keine hat, iſt ein unſittlicher, ungebildeter oder blödſinniger Menſch;) und einige Achtung von Andern ver-langt: ſo wird auch jeder durch die Verachtung, welche ihm Andre erweiſen, gekränkt; — beſon-ders, die ihm diejenigen erweiſen, welche er ſelbſt in der Welt geehrt ſieht. Vorzüglich im Mittel-ſtande iſt die erfahrne Geringſchätzung der Hö-hern, die man doch nicht vermeiden kann, oder die Furcht vor derſelben, eine von den Haupt-quellen der unangenehmen Empfindungen, die das Leben verbittern. Der Stolze trägt alſo wirklich durch ſeine Aufführung dazu bey, An-dre mit ihrem Zuſtande unzufrieden und un-glücklich zu machen, und dieß um ſo viel mehr, je mehr er wirklich Vorzüge beſitzt, die er vor ihnen voraus hat. Daher die Menſchenliebe ihn deſto mehr bewegen ſollte, beſcheiden zu ſeyn, und den Ton der Gleichheit mit Andern anzu-nehmen, je mehr er, in gewiſſen Rückſichten,

wirklich über ſie erhaben iſt. — Der Stolze der einen Art (der es auf ſeine Einſichten oder andre perſönlichen Qualitäten iſt,) entfernt ſich von andern Menſchen, und läßt ihnen alſo von dem Guten, welches er ihnen thun, oder von dem Vergnügen, das er ihnen verſchaffen könnte, weniger zukommen, als wenn er beſcheiden und in ſeinen Gedanken ihnen gleich wäre. Selbſt Gattinn, Kinder und Hausgenoſſen werden des Verſtandes, der Einſichten und der Gelehrſamkeit eines ſtolzen Mannes wenig froh. Er ſpart ſeine Weisheit für Zuhörer auf, die derſelben würdiger ſind. — Der Stolze der andern Art, (der auf Stand, Macht und äußre Verhältniſſe Stolze) iſt nicht nur unthätig für Andre, und alſo nicht wohlthätig; ſondern er iſt ſogar thätig, Andre zu demüthigen, und trägt poſitiv, nach verſchiednen Graden, zu dem Mißvergnügen ſehr vieler Menſchen bey.

Armuth hat ihren bitterſten Stachel nicht in den Entbehrungen, wozu ſie nöthigt, ſondern in der Verachtung, welcher ſie ausſetzt. Der Stolze iſt es, der den Armen unglücklich macht. — Rang und Aemter und Titel würden nicht ein ſo begehrtes Gut ſeyn, wenn man ſie nicht als eine Schutzwehr gegen die verächtlichen Blicke

anſähe, die ein unbekannter, titelloſer Mann von Zeit zu Zeit in der Welt zu erwarten hat. Eine große Hälfte des menſchlichen Geſchlechts wird durch den Stolz der andern Hälfte unglücklich.

B) Aus dieſem Uebel entſteht ein zweytes; das iſt der Unwille, den der Stolz bey dem Verachteten erregt. — Alles das böſe Geblüt, welches in den Staaten zwiſchen den verſchiednen Ständen vorhanden iſt, und welches in Zeiten einer Revolution in öffentliche Gewaltthätigkeiten und in alle Grauſamkeiten bürgerlicher Kriege auszubrechen pflegt, — das ſammelt ſich nur durch die oft wiederkommenden Fälle, wo die geringere und mittlere Claſſe durch den Stolz der Großen und Reichen beleidigt worden iſt. Nichts erhält ſo nachtheilige Gährungen unter den Menſchen, — nachtheilig für ihre Moralität, und für die Ruhe der Staaten, — als die gegebnen und empfangnen Beleidigungen dieſer geringern Art, welche vom Stolze herrühren, und vom Ehrgeitze weit härter, als ſie es verdienen, geahndet werden. Gegen Eingriffe in mein Eigenthum ſtehen mir die Gerichte offen; Beleidigungen meiner Perſon kann ich ahnden: aber Kränkungen meines Ehrgeitzes und Herab-

ſetzungen muß ich ertragen, wenn ich der Niedrigere bin, ohne mich widerſetzen zu können. Deſto größer aber iſt der Groll wegen einer Beleidigung, je weniger ich von dem Beleidiger Genugthuung fordern kann; je weniger ſogar meine Klagen gelten, oder nur deutlich und Andern einleuchtend gemacht werden können.

Um Liebe und brüderliche Eintracht in einer Geſellſchaft von Menſchen auszubreiten, müſſen die Höhern unter ihnen, die Weiſern und die Mächtigern ſich zu den übrigen herablaſſen, ohne ſich die Herablaſſung merken zu laſſen. Der Niedrige in jeder Rückſicht kann nicht hinaufſteigen; der Schwache kann ſich nicht Kräfte geben: aber der, welcher hoch ſteht, kann ſich herunterlaſſen; der Starke kann ſeine Kraft mäßigen. — Und das muß er thun, nicht nur, wenn er dem übrigen Theile ſeines Geſchlechts nützlich werden, ſondern auch, wenn er in dieſem Geſinnungen des Wohlwollens und der wahren Achtung gegen ſich erwecken will.

# Fünfter Abſchnitt.

## Urſachen des Stolzes.

Die Urſachen des Stolzes liegen erſtens, im Temperament; zweytens, in der Gewohnheit und der Erziehung; drittens, in der Unwiſſenheit.

### I. Temperament.

Welche beſtimmte Miſchung der Säfte, welche Beſchaffenheit der feſten Theile, welche Anlagen in den erſten körperlichen und geiſtigen Natur-Stoffen dazu gehören, um in einem Menſchen gerade dieſe Idee von ſeiner Würde und der Niedrigkeit Andrer herrſchend, fortdauernd und lebhaft zu machen: das iſt zwar nicht möglich anzugeben. Aber ſo viel iſt ſowohl aus der Beobachtung des dem einen Volke mehr als dem Andern eignen Nationalſtolzes, als aus ähnlichen Unterſcheiden eines Individuums von dem andern, die ſonſt keine ſichtbaren Urſachen in den Umſtänden dieſer Perſonen haben, zu ſchließen, daß weder die Lage des Menſchen allein, noch die Ideen allein, die ſich deutlich an-

geben laſſen, hinreichend ſind, den jedesmahligen Stolz oder die Demuth deſſelben zu erklären; ſondern, daß dieſe Eigenſchaft mit unter die urſprünglichen gehöre, oder mit den urſprünglichen genau zuſammenhänge, die ſich aus der natürlichen Conſtitution des Körpers und des Gemüths herleiten laſſen.

So viel ſehen wir, ein kriegeriſcher Muth bey einer Nation, und eine zornartige Dispoſition des Gemüths ſind mit Stolz verbunden; und ſo iſt es auch bey den einzelnen Perſonen. Die ſtreitbarſten, die, welche geneigt ſind, Gefahren zu trotzen, oder ſie aufzuſuchen, ſind zugleich die ſtolzeſten, und unter günſtigen Umſtänden die übermüthigſten. Ohne Zweifel iſt bey Menſchen, die über ihre Vorzüge auch gar nicht nachgedacht, und ſich mit Andern nie verglichen haben, das bloße Gefühl einer jugendlichen Kraft hinlänglich, ſie in ihren Gedanken über diejenigen hinwegzuſetzen, die ſie für ſchwach halten, oder deren Kraft ſie nicht verſucht haben. Jede ſolche Fülle der Kraft ſucht im Streite ſich zu zeigen. Der Wettkampf mit andern iſt das erſte, was der Jüngling ſucht, der ſich in irgend einer Sache vorzüglich ſtark fühlt. Erhält er nun bey dieſen erſten Verſuchen den Sieg, ſo

kommt der Stolz auf die erfahrne Ueberlegenheit ſeiner Kraft zu dem bloßen innern Gefühle derſelben hinzu. — Der Stolz der Türken hängt mit ihrer kriegeriſchen und zum Zorne geneigten Gemüthsart zuſammen. — Der Stolz, welchen an allen Orten der Stand eines Soldaten einflößt, wenn er nicht durch Nebenumſtände unterdrückt wird, iſt ein Stolz auf körperliche Kräfte, oder kriegeriſche Geſchicklichkeiten.

Eine andre Diſpoſition zum Stolz iſt, wenn vorzüglicher Verſtand einem Menſchen mit weniger Empfindlichkeit des Herzens zu Theile wird. — Mitleiden, Liebe mildert immer den Stolz, oder läßt ihn nicht aufkeimen. Wem die Natur einen höhern Grad ſympathetiſchen Gefühls mit den Freuden und Leiden Andrer verliehen hat: der iſt theils weniger mit ſich ſelbſt beſchäftigt, theils immer bedenklich, Andern ſich vorzuziehen, um ihnen nicht wehe zu thun. Wer aber auf der einen Seite Kräfte in ſich fühlt, auf die er ſich etwas zu Gute thun und eine Ueberlegenheit über Andre gründen kann; auf der andern nicht zur Freundſchaft, zum Mitleiden, zur Nachſicht gegen Andre durch natürliche Triebe hingezogen wird: der iſolirt ſich nach und nach von den andern Menſchen, zieht ſich

mit ſeinen Gedanken immer mehr in ſich ſelbſt zuſammen, und bekommt zugleich eine größre Meinung von ſich und eine größere Dreiſtigkeit, dieſe Meinung gegen Andre auszulaſſen. — Kälte und Unempfindlichkeit ſind Veranlaſſungen des Stolzes, ſowohl, wenn die Vorzüge, welche der Menſch hat, Güter des Glücks, als, wenn ſie perſönliche Gaben und erworbne Geſchicklichkeiten ſind. Auf den menſchenfreundlichen, zur Zärtlichkeit geneigten, empfindſamen Menſchen haben auch die Vorurtheile des Standes und die Beyſpiele und Maximen des Stolzes, die er von ſeines Gleichen bekommt, nicht den Einfluß, daß ſie ihn gegen die Niedrigern kalt und trocken machen können.

So wie vorzüglicher Verſtand ohne Herz oder mit einem kalten Herzen ſtolz macht: ſo kann auf der andern Seite die Schwäche des Verſtandes, und die Unfähigkeit nachzudenken den Grund zum Stolz eines Menſchen legen, wenn er vom Glücke begünſtigt iſt. (Iſt er es nicht, ſo wird ſein Stolz von jedermann verlacht, und iſt ſehr bald gedemüthigt.) Theils iſt derjenige Menſch, welcher nicht nachdenkt, mehr, als andre, in der Gewalt der Gewohnheit und des allgemeinen Beyſpiels; daher er in Erman-

gelung eines eignen Urtheils, ganz die Denkungsart ſeiner Standesgenoſſen, bis zur Uebertreibung, annimmt: theils iſt ein ſolcher unfähig, einen Werth einzuſehen, den er ſelbſt erſt aufſuchen und entdecken müßte. Er findet alles verächtlich, außer dem, was er von Jugend auf blindlings verehren gelernt hat.

## II. Gewohnheit und Erziehung.

Die Werthſchätzung derjenigen Dinge, welche wir erſt dann, wenn wir zum Gebrauche unſrer Vernunft kommen, kennen lernen, und deren Werth wir erſt dann anfangen zu prüfen und zu ſchätzen, werden wir ſelten ſehr übertreiben. Nur das, was uns, von den erſten Jahren der Kindheit an, durch die übereinſtimmenden Meinungen und Beyſpiele der Perſonen, welche bey uns in dem größten Anſehen ſtanden, als heilig, ehrwürdig, groß, glorreich, — dargeſtellt worden iſt: nur das wird ſich unſers Gemüths, unſrer Bewunderung oder Verehrung ſo völlig bemeiſtern, daß aus dieſer Bewunderung fortdauernde Leidenſchaften oder Gemüthsdiſpoſitionen entſpringen. — So iſt es ſelbſt in Abſicht der Religion. Der Grund zu dem Eifer, mit welchem der Menſch gewiſſen Lehrſätzen und

Gebräuchen ergeben iſt, wird gemeiniglich in der Jugend gelegt, und der Eifer ſelbſt iſt mehr eine Frucht der Gewohnheit als der Ueberzeugung. — Von dieſer Art iſt vorzüglich der Adelſtolz bey den Meiſten, die er beſitzt. So kann auch ſehr wohl der Kaufmanns- und Reichthums-Stolz bey einem jungen Menſchen entſtehen, der in ſeiner Familie, und allen Familien, mit welchen er umgeht, nichts, als Handel, und Geld ſchätzen hört. — Der Gelehrtenſtolz entſteht auf dieſem Wege ſeltener, weil dieſer Vorzug nicht gewiſſen Familien oder Claſſen, ſondern einzelnen Perſonen zugehört. Demungeachtet iſt auch der Pedantismus größtentheils Nachahmung, nicht eignes Urtheil, und der Gelehrte, der über den Werth ſeiner Wiſſenſchaft, nach ſeinen eignen Einſichten, nicht nach den Gewohnheiten und Meinungen derer urtheilt, die ſeine frühern Lehrer und Leiter geweſen ſind, wird ſelten auf dieſe ſeine Wiſſenſchaft ſtolz werden.

Je mehr ein Menſch daher ſich mehr nach Gewohnheit als nach eignem Urtheil beſtimmt, je einen größern Einfluß das Beyſpiel und der Nachahmungstrieb bey ihm haben, je ſeltner er eigne Urtheile, in Widerſpruche mit der allgemeinen Meinung von den Dingen, fällt: deſto

mehr wird er in jedem Stande immer die eig- nen Fehler und Vorurtheile des Standes haben. Und da dieſe bey jedem Stande, der gewiſſe Vorzüge eigenthümlich hat, z. B. dem Adel, oder ehedem bey dem Stande der graduirten Gelehrten, auf Stolz und Verachtung Andrer führen: ſo wird er als Mitglied eines ſolchen Standes ſtolz ſeyn.

## III. Unwiſſenheit.

Meine Meinung iſt dieſe: Wenn ein Menſch, oder eine Claſſe von Menſchen ſich über andre in Gedanken ſehr erhebt, ſo liegt der Grund gemeiniglich darin, daß jener Menſch und jene Claſſe die Menſchen und die Claſſen, welche von ihnen verachtet werden, nicht kennen. Sie würden ſonſt in dem verachteten Gegenſtande wirklich ſo viele ſchätzbaren Seiten entdecken, die ſie zwingen würden, ihren Stolz abzulegen; oder die doch denſelben ſehr mäßigen müßten.

Bey dem Nationalſtolz iſt dieß augenſcheinlich. Nur diejenigen Nationen verachten einander, die einander nicht kennen. Die unwiſſendſten in Abſicht der auswärtigen Angelegenheiten, in Abſicht fremder Sprachen, ausländiſcher Litteratur u. dgl. ſind immer die ſtolzeſten. — Da-

her der unbändige Stolz der Türken, die nicht fähig ſind, unſre Vorzüge einzuſehen. Daher der langdauernde ungerechte Stolz der Engländer und Franzoſen gegen die Deutſchen; weil jene unſre Fortſchritte in Cultur, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht beobachtet hatten, und aus Unkunde der Sprache nicht beobachten konnten. Daher der unmäßige Stolz der Griechen gegen die Barbaren, den diejenigen Griechen, welche die Sprache irgend eines ungriechiſchen Volks lernten, und mit deſſen Verfaſſung, Künſten und Weisheit bekannt wurden, gemeiniglich mit einer eben ſo übertriebenen Verehrung der Barbaren vertauſchten; (faſt eben ſo, wie die wenigen Engländer und Franzoſen, die ſo weit in der Kenntniß unſrer Sprache gekommen ſind, unſre Bücher leſen zu können, wiederum zu günſtige Urtheile von verſchiednen Zweigen unſrer Litteratur gefällt haben.) — Selbſt die wilden und rohen Völker, die von den geſitteten und cultivirten mit Recht ſcheinen verachtet zu werden, gewinnen, wenn man mit ihnen recht genau bekannt wird, und beſonders, wenn man ihre Sprache verſteht.

Was von den Nationen wahr iſt, das iſt noch weit mehr von den verſchiednen Claſſen und Ständen in einer Nation wahr, die ſich einan-

der wechſelſeitig verachten und haſſen. — Wenn der große Haufe der Adlichen wüßte, wie viel Verſtand, Aufklärung, Sittlichkeit, und wahre Artigkeit im Mittelſtande ſind, und wie wenig die Wohlerzogenen aus der letztern Claſſe hinter den feinſten Weltleuten zurückſtehen: ſo würden die Einbildungen derſelben von ihrer angebornen und immerwährenden Erhabenheit verſchwinden müſſen. Ein ähnliches Vorurtheil nährt der höhere Bürgerſtand, in Abſicht des Handwerksſtandes. Jener nimmt ſich nie die Mühe, tief in die Kenntniß von dieſem einzudringen. Er urtheilt immer von dem Ganzen, nach wenigen rohen und unwiſſenden Individuen, die ihm vorgekommen ſind. Die ziemlich allgemeine Verachtung des Bauern, in welcher Bürger und Adlicher übereinſtimmen, iſt nicht auf beſſere Gründe gebaut. Wer kennt wohl den Bauer? Der Gutsbeſitzer, der mit ihm faſt nur in Sachen eines collidirenden Intereſſe zu thun hat? Der Prediger, der ihn bey ſeinen Amts-Verrichtungen ſieht? — Wenn unter beyden Claſſen einzelne Männer ſich genau und lange mit dem Landmanne abgegeben haben: ſo haben ſie auch viel mehr Achtung gegen ihn gewonnen, als die meiſten ihres Gleichen hägen.

Der Gelehrte, wenn er ſtolz iſt, kennt eben⸗falls gewiß nicht, was für Verſtand, Witz, Kraft und Annehmlichkeit unter Menſchen ſind und ſeyn können, die wenige oder gar keine Bü⸗cher geleſen haben: ſo wie umgekehrt die Ver⸗achtung des Bücher⸗Gelehrten, die dem practiſch oder durch Umgang gebildeten Manne eigen zu ſeyn pflegt, nur aus der Unbekanntſchaft mit dem, was Gelehrſamkeit vorzügliches hat, und was wahre Gelehrte zum Nutzen und Vergnü⸗gen der menſchlichen Geſellſchaft geleiſtet haben, herrühren kann.

Es können freylich Menſchen auch bey der genaueſten Bekanntſchaft verächtlich bleiben. Aber der Stolz verachtet immer in Bauſch und Bo⸗gen. Er entfernt ſich immer von dem, was er verachtet: er kann es alſo nicht kennen lernen. Man kann daher mit Recht vorausſetzen, daß in den meiſten Fällen Unwiſſenheit des Vorzüg⸗lichen, welches Andre beſitzen, auf die hohe Mei⸗nung des Menſchen von ſich ſelbſt Einfluß habe.

# Sechſter Abſchnitt.

## Heilmittel des Stolzes.

Die Mittel wider den Stolz ergeben ſich gro= ßen Theils aus den ſo eben angeführten Urſachen deſſelben. Sie ſind

I. Allgemeine, die ſich auf alle Arten des Stolzes beziehen.

Eine leere Einbildung wird durch die Ver= nunft beſtritten; eine Neigung, die Andre kränkt, wird durch die Menſchenliebe beſiegt; eine gänzliche Vernachläſſigung Andrer, (welche eigent= lich Verachtung heißt,) — durch die Achtung für Recht und Pflicht.

1. Da die Urſache der falſchen Vorſtellung, die ſich der Stolze von ſeinem großen Werthe und dem geringe Werthe Andrer macht, entwe= der in Vorurtheilen, die er ununterſucht ange= nommen hat, oder in eignen ſeichten und einſei= tigen Beurtheilungen liegt: ſo iſt klar, daß ge= gen diejenigen Irrthümer des Stolzes, welche auf Vorurtheilen beruhen, kein beſſeres Mittel iſt, als das Selbſtdenken; gegen die Irrthü= mer, die aus eigner Beurtheilung entſtehen, kein

beſſeres Mittel, als Kenntniſſe, und eine gründliche unparteyiſche Prüfung.

Unter Selbſtdenken verſtehe ich das eigne Nachdenken des Menſchen über ſich ſelbſt und Andre, über ſeine und ihre Lage und Verhältniſſe, über ſeinen und ihren Werth. Wenige Stolze würdigen die, welche ſie verachten, einer aufmerkſamen Betrachtung. Diejenigen, welche gewohnt ſind, unabhängig von herrſchenden Meinungen und Gewohnheiten, die Sachen und die Menſchen ſo anzuſehen, als wenn ſie ſie zum erſten Mahle ſähen, ſind ſelten ſtolz. — Der Stolz iſt, wie der Enthuſiasmus: er entſteht öfter durch die Theilnahme an den Empfindungen und Geſinnungen einer Menge, mit welcher man innig verbunden iſt, als aus den unmittelbaren Eindrücken der Gegenſtände auf uns ſelbſt. Beyde werden auf gleiche Weiſe herabgeſtimmt, wenn der Menſch den Einfluß des Beyſpiels bey ſich zu entkräften weiß.

Die Cultur der Vernunft und des Nachdenkens kann nicht immer den Einfluß der Gewohnheit und des Beyſpiels verhindern. Dieſe Principien wirken früher, als die Vernunft reif genug iſt, um Einſprüche zu thun. Daher findet dieſe oft ſchon den Platz völlig beſetzt, gewiſſe Ideen

fix geworden, gewiſſe Denkungsarten unabänderlich befeſtigt. Aber gegen ſtolze Einbildungen, welche der einzelne Menſch ſich ſelbſt macht, muß die Vernunft hinreichend ſeyn können, den Sieg zu erhalten; oder ſie muß ſchlecht angebaut ſeyn, oder unrecht angewandt werden. Wenn wir verſtändige Männer ſtolz ſehen: ſo können wir gewiß ſeyn, ihr Studium war in eine Sache concentrirt, und vernachläſſigte andre, beſonders die wichtigſten, — die menſchliche Natur und das menſchliche Leben.

Jeder Menſch, der gewiſſe Talente und perſönliche Vorzüge in einem höhern Grade beſitzt, hat echte Philoſophie mehr, als Andre, nöthig. Weil er wirklich ein wichtigeres Glied der Geſellſchaft iſt, — da er mehr Kräfte hat: — ſo hat er deſto mehr nöthig, den Werth und die Wichtigkeit der Dinge beſſer, als Andre, zu erkennen und zu beurtheilen, damit er nicht nur, nach ſeinem Talente, an dem Nutzen oder dem Vergnügen der Geſellſchaft arbeite; ſondern auch ſelbſt wiſſe, wo dieſes ſein Talent hingehört, wie es als ein Rad in die übrigen Räder des großen Maſchinenwerkes zur Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt oder der menſchlichen Vervollkommnung eingreift, und daß er darnach ſeinen

Standort, den ihm kein Diplom, kein bürgerliches Geſetz, ſondern ſein Talent, und die Meinung, welche er von dieſem Talente hat, anweiſen, richtig zu beſtimmen, und wohl zu behaupten wiſſe.

2. Da aber der Stolz nicht bloß ein Urtheil über Andre fällt, daß ſie weniger werth ſind, als es der Wahrheit gemäß iſt, ſondern auch ein Betragen gegen ſie annimmt, welches entweder eine gänzliche Vernachläſſigung und eine Gleichſtellung derſelben mit ganz unempfindlichen oder vernunftloſen Weſen anzeigt, oder ſelbſt die Abſicht hat, ihnen unangenehme Empfindungen zu erwecken: ſo ſind Achtung für die menſchliche Natur, und Liebe gegen die Menſchen, die beyden ſicherſten Gegenmittel gegen Geſinnungen, die jenes Betragen veranlaſſen.

Achtung der menſchlichen Natur iſt Achtung der Vernunft, der Moralität, der Freyheit und der Pflicht. — Sie iſt die letzte und edelſte Frucht der Geiſtesbildung — Die menſchliche Natur auch unter ungünſtigen Formen, und in einem noch unentwickelten Zuſtande wieder zu erkennen, — das iſt die Wirkung eines gehörigen Unterrichts in Moral und Religion, und einer

durch Erziehung und eigne Uebung geſchärften Aufmerkſamkeit.

Die Achtung der menſchlichen Natur hat zwey Folgen, welche beyde dem Stolze in gleichem Grade entgegen ſtehen. — Die erſte iſt, daß man ſich über keinen Menſchen ſo unendlich weit erhaben glaubt; die andre, daß man allgemeine Rechte anerkennt, die man jedem, auch dem Geringſten, zugeſtehen, — allgemeine Pflichten, die man auch dem Verächtlichſten leiſten muß. Die Gränze dieſer Rechte und Pflichten läßt ſich, in Anſehung deſſen, was nicht Zwangs-Recht iſt, und vor dem Richter gefordert werden kann, nicht genau beſtimmen. Die Geſinnung eines jeden giebt hier den Maßſtab. Aber eben der, welcher, durchdrungen von dem Adel eines vernünftigen und der Moralität fähigen Geiſtes, in jedem Menſchen ein Weſen erkennt, das zum letzten Endzwecke der Welt gehört, und das, unter gewiſſen Umſtänden, zu allem fähig iſt, was die größten Männer zu Gegenſtänden der Bewunderung und der Verehrung gemacht hat: der wird den Umfang dieſer allgemeinen Menſchenrechte und Menſchenpflichten erweitern. Von ſelbſt wird Freundlichkeit, Beſcheidenheit, Höflichkeit, Aufmerkſamkeit, Andre nicht zu beleidi-

gen, die Reden und die Geberden eines ſolchen Mannes regieren.

So wie es vernünftige Leute zur Regel für Eheleute gemacht haben, in ihrem Betragen gegen einander immer etwas von der Artigkeit im Betragen und Ausdrucke beyzubehalten, die wir ohne Ausnahme gegen Fremde beobachten, und nie die Vertraulichkeit bis zur gänzlichen Vernachläſſigung des Anſtandes auszudehnen: ſo iſt es die Regel der Vernunft, im Betragen gegen alle Menſchen etwas von der Beſcheidenheit, Höflichkeit und Zurückhaltung zu beobachten, die wir gewöhnlicher Weiſe gegen Höhere oder gegen Fremde, die unſers Gleichen ſind, beweiſen. Dieſe Höflichkeit wird derjenige, der richtig den Werth der menſchlichen Natur gefaßt hat, und wirklich von Achtung gegen ſie beſeelt iſt, auch unter die allgemeinen Pflichten rechnen; und der Menſch von natürlich feiner Empfindlichkeit wird von ſelbſt dazu gebracht werden. — Umgekehrt aber iſt dieſe frühzeitige Uebung, allen Menſchen, Dienſtbothen, dem Pöbel ſelbſt, mit einem gewiſſen gefälligen Anſtande, ohne Härte, und mit einer Art von Achtung zu begegnen, ſelbſt wieder ein treffliches Mittel, dem Stolze vorzubeugen, oder ihm entgegen zu arbeiten.

Denn auch mechaniſche Uebungen, wenn ſie mit den richtigen Vorſchriften der Vernunft zuſammentreffen, tragen dazu bey, dieſe zu unterſtützen, und die Kraft der Wahrheit, zu ihrer Zeit, zu befördern.

Liebe gegen die Menſchen iſt eine Theilnahme an dem Wohl und Wehe, welches ihnen mit uns gemein iſt. Dieſe Liebe iſt zum Theil eine Folge der natürlichen Empfindlichkeit, die ſich kein Menſch ſelbſt geben kann; aber zum Theil iſt ſie auch eine Folge vernünftiger Betrachtungen über die guten Eigenſchaften auch böſer und verächtlicher Menſchen, und über die Dienſte, welche uns auch der große vernachläſſigte Haufe leiſtet; — ſie iſt auch eine Folge der Uebung, Gutes zu thun. Die Wohlthätigkeit aus Pflicht macht endlich wohlthätig aus Neigung: und Wohlwollen kann mit Stolz in demſelben Augenblicke in der Seele nicht beſtehen. Man nähre daher nur jenes auf alle Weiſe, und dieſer wird abnehmen.

## II. Beſondre Heilmittel für die verſchiednen Arten des Stolzes.

### 1. Für den Stolz auf Rang, Stand, Glück, und äußere Verhältniſſe.

Eines der erſten und größten iſt, wenn der

Vornehme oder Reiche ſich perſönliche Verdienſte durch Kenntniſſe, Wiſſenſchaften und nützliche Arbeiten erwirbt.

Jeder Adliche, der, außer ſeinem Adel, auch noch andre Vorzüge hat, die ihm perſönlich eigen ſind, wird unſtreitig den höhern Rang dieſer vor den Vorzügen der Geburt und des Glücks gewahr. Sein Stolz bekömmt alſo wenigſtens eine Diverſion: er wird getheilt zwiſchen zweyerley Arten der Anſprüche, zwiſchen denen eines vornehmen und denen eines klugen, oder gelehrten, oder erfahrnen, thätigen Mannes. Schon dadurch iſt viel gewonnen: denn das Vorurtheil und der Hochmuth des Standes beherrſchen ihn doch nicht mehr unumſchränkt. In dem Streite zweyer Arten des Ehrgeitzes, findet die Vernunft manchmahl einen glücklichen Augenblick, wo ſie gehört wird, und die leeren Einbildungen beyder angreifen kann. — Dazu kommt, daß, wenn der Adliche Wiſſenſchaft an ſich ſchätzt, er doch auch diejenigen Perſonen anfängt etwas werth zu halten, welche auch Wiſſenſchaft haben, die, welche die ſeinige vermehren können, oder denen er wenigſtens ſeine Kenntniß mittheilen, und mit denen er ſich angenehm unterhalten kann. So fin-

det jeder, der auf eine perſönliche Vollkommenheit einen Werth legt, doch einige Leute eines geringern Standes, die er hochzuachten genöthigt iſt. Seine Verachtung gegen den Stand überhaupt kann alſo nicht mehr ſo groß bleiben.

Ein zweytes Gegenmittel gegen den Stolz auf Stand oder Reichthum iſt ein thätiges, geſchäftiges, arbeitſames Leben.

Unter den Vornehmen und den Reichen ſind es hauptſächlich die Müßiggänger, welche ſtolz ſind. Der müßige Soldat, und der müßige Hofmann, der in nichts als Vergnügungen lebt, oder lange Weile hat, — der iſt unter dem Adel am ſtolzeſten.

Wenige große Kaufleute ſind ſo ſtolz, wie diejenigen Kapitaliſten, welche ohne Geſchäfte im Ueberfluſſe leben. — Der leicht erworbne Reichthum, mit Luxus verbunden, macht am meiſten ſtolz.

Geſchäfte bringen zuerſt den Menſchen in ſo viele Verbindungen mit andern, und ſchleifen ihn auf ſo mannigfaltige Weiſe gegen die übrigen Stände ab, daß er wohl zuweilen Härte, aber ſelten Verachtung in einem gewiſſen Grade gegen ſie beybehalten kann.

Kein ſtolzeres Geſchöpf, als der Orientaliſche Deſpot, der ſich vor keinem ſeiner Unterthanen ſehen läßt, der weder Hand noch Fuß rührt, für den Andre denken und ſprechen müſſen. Mit der größeren Thätigkeit der Europäiſchen Monarchen hat ihr Stolz ſich vermindert. Sie ſind mehr unter Menſchen gekommen, haben an den gemeinſchaftlichen Gefühlen Andrer Theil genommen, haben Tugenden und Verdienſte kennen gelernt, und ſind alſo von der barbariſchen Höhe einer vermeinten übermenſchlichen Würde herabgeſtiegen. So geht es, mehr oder weniger, auch den Privatleuten. Bey welchen Anlage und Anlaß zum Stolz iſt, die dürfen ſich nur in einen engen Kreis einſchließen und müßig gehen, um unerträglich zu werden. Das Mittheilen aber, der Umgang mit Vielen, die Mannigfaltigkeit der Ideen und Betrachtungen, welche die Geſchäfte darbiethen, die Abwechſelung der Gegenſtände, laſſen die Keime des Stolzes nicht ſo empor wachſen. Der Hahn auf ſeinem Miſte, ſagt man, iſt am ſtolzeſten; — und jeder Menſch, der aus ſeiner Lage wenig herauskommt, welches bey gemeinnütziger Geſchäftigkeit nicht wohl Statt findet, — iſt geneigt ſtolz zu werden.

Kenntniß der Welt, Reiſen und alle diejenigen Beſchäftigungen, welche uns die Menſchen und Stände unter ſehr verſchiednen Formen zeigen, wirken daher ebenfalls dem Stolze entgegen.

Dieß iſt ſchon daraus klar, weil die Unwiſſenheit uns als eine Quelle des Stolzes erſchien. — Diejenige Art der Unwiſſenheit aber, von welcher dieß gilt, wird durch den wirklichen Anblick mannigfaltiger Gegenſtände beſſer und für unſern Endzweck dienlicher gehoben, als durch bloßen Unterricht. — Zwar kann die allgemeine Schätzung des Reichthums, die der Reiche, und das gleichförmige Vorurtheil für den Adel, welches der Adliche durch ganz Europa findet, einen ſchwachen Kopf auch wohl noch mehr verrücken. Der Mann mit dem vollen Beutel ſieht allenthalben, wo er hinkommt, die Menſchen, die von ihm zu gewinnen hoffen, wetteifern, ihm zu dienen. Der Reiſende, der einen bekannten Nahmen mitbringt, findet an allen Höfen und in allen Geſellſchaften des Adels Zutritt, von welchen ſein verdienſtvollſter Reiſegefährte ohne adlichen Nahmen ausgeſchloſſen wird. Eben in dieſer gleichförmigen Achtung ſo vieler Nationen gegen Reichthum und Geburt liegt das Verfüh-

rende dieſer beyden Vorzüge zum Stolze. — Und in der That, der Adliche, welcher nur von Hof zu Hof und von einer Aſſemblee zur andern reiſet, wird ſo befeſtiget in ſeinem Syſtem zurückkommen, daß ſchwerlich etwas mehr dagegen auszurichten ſeyn wird.

Ganz anders iſt es, wenn der junge Reiſende die Natur, oder Kunſt und Wiſſenſchaft aufſucht. Dieß bringt ihn nicht nur in Verbindung mit vielen Leuten, die nicht ſeines Standes ſind, und die ſich doch ſeine ganze Hochachtung erwerben, oder ſeine Dankbarkeit verdienen, ſondern er wird auch Vieler benöthigt, die auf ſeinen Rang und Titel keine Rückſicht nehmen, und ihn nur ſchätzen, oder ihm dienen, nachdem er ihnen gefällt oder ſich ihre Achtung erwirbt. — Endlich wird auf dieſe Art die Reiſe zu einem Lehr-Curſus: ſie macht den Menſchen mit einer Menge neuer ſchätzenswürdigen Dinge bekannt, und berichtigt dadurch ſeinen Maßſtab des Werthes.

### 2. Heilmittel des Stolzes für den, welcher auf Talente, Gelehrſamkeit, und andre perſönliche Vorzüge ſtolz iſt.

Das eine iſt die Ueberlegung, welche ihn lehrt, was ſeine Geſchicklichkeit werth

ſey, wo er ſie her habe, und wie große und verborgne Vorzüge in Andern ſind.

Das andre iſt die Bemühung, ſein Talent wirklich zum Beſten der Menſchen zu nützen.

1. Wenn irgend jemandes Stolz von Rechtes wegen ſollte durch Verſtand geheilt werden können, ſo ſollte es deſſen Stolz ſeyn, der eben auf ſeinen Verſtand ſtolz iſt, oder auf irgend etwas, das mit dem Verſtande zuſammenhängt, und durch Verſtand erworben wird. Ihm aber, dem Manne von Talent, iſt auch vorzüglich die vorhin empfohlne Ueberlegung nöthig. Ohne dieſe, und ohne Kenntniß ſeines Zweckes, der Natur des Menſchen, des Zuſammenhanges der menſchlichen Geſellſchaft, und des mannigfaltigen Beytrages, der ſich von allen Seiten vereinigen muß, wenn die Welt nicht nur beſtehen, ſondern beſonders, wenn ſie in Verſtand und Glückſeligkeit fortſchreiten ſoll, — ohne eine ſolche Kenntniß iſt der, welcher höhere Kräfte, als Andere, empfangen hat, in Gefahr, unfreundlicher, ungeſelliger, Andern läſtiger zu werden, als der unfähige und gemeine Menſch. — Dahin muß die Bemühung des Erziehers und Lehrers gerichtet ſeyn, darauf muß der Menſch ſelbſt, wenn

er ſeine eigne Bildung befördern will, losarbeiten, daß er zugleich das Bewußtſeyn ſeiner Kraft mit Demuth und Beſcheidenheit erhält. — Dieſe Diſpoſition iſt der Wahrheit allein gemäß: und wer kann die Wahrheit klärer ſehen, und auf wen ſoll ſie ſtärkern Eindruck machen, als auf den Mann von Verſtande? Jeder wird, wenn er ſich unterſucht, nicht bloß die Mängel und Schwächen ſelbſt in dem, worin er ſich auszeichnet, gewahr werden, ſo, daß er oft eher muthlos als ſtolz werden möchte; ſondern wenn er auch ſein Werk in derjenigen Vollkommenheit darſtellt, deren es fähig iſt, wenn er wirklich in ſeiner Gattung etwas vorzügliches leiſtet: ſo iſt er doch in ſeinen eignen Augen, (welches eben die beßre Art von Demuth iſt,) nichts mehr, als ein vernünftiger Menſch; und ein jeder andrer vernünftige Menſch; iſt ſeines Gleichen. In hundert Fällen beſteht der Unterſchied mehr in der Gabe ſich auszudrücken, als in den Gedanken ſelbſt. Eine gemeinſchaftliche Maſſe von Ideen herrſcht im menſchlichen Geſchlechte. Die, welche ein Menſch allein hat, ſind ſehr zählbar: und der Mann von Genie hält gleichſam nur Buch und Rechnung über die Schätze der Weisheit, die in andern Seelen verborgen und vernachläſſigt lie-

gen. Daher kommt es, daß den beſten Gedanken der Männer von Genie auch der gemeine Leſer Beyfall geben kann: weil er in ſich ſchon den Keim zu den Gedanken findet, die ihm der Schriftſteller entwickelt. — Und wie viel Talente muß der nicht hinwiederum entbehren, der eines vorzüglich anbaut?

2. Die Anwendung unſrer Talente zum gemeinen Beſten, zum Nutzen und zum Vergnügen Andrer macht gröſstentheils beſcheidner. — Einmahl meſſen wir uns alsdann mit Andern vor dem Publicum; und wir finden alsdann immer unſern Mann, der uns gewachſen, oder uns überlegen iſt. Einſichten, welche frey mitgetheilt, geprüft, verbeſſert werden, laſſen den Stolz nicht ſo aufkommen, als die verſchloſſenen und zurückgehaltenen. — Ueberdieß iſt mit jeder gemeinnützigen Beſchäftigung dieſes verbunden, daß wir die Menſchen, für die wir arbeiten, mehr lieb gewinnen, und daher weniger ſtolz gegen ſie werden.

Zu dem Ende aber iſt es nützlich, daß ſich die vorzüglichen Männer ſolche Arbeiten ſuchen, die nicht bloß ihre Talente zu zeigen dienen, wodurch ſie gleichſam nur eine Probe ihrer Erhabenheit über Andre ablegen, ſondern ſolche,

durch die ſie wirklich dem Publicum Dienſte leiſten.

---

Vor zwey Dingen müſſen ſich die Gelehrten von Range, und die Leute von Genie hüten, — das eine iſt, daß ſie dem Umgange der Großen nicht nachlaufen, und ſich von denen, die ihnen dem Stande und der Geburt nach gleich, aber an Geiſt und Fähigkeit unter ihnen ſind, entfernen, um ſich nur denen mitzutheilen, die mit nicht mehrern Geiſtesgaben nur einen höheren Rang beſitzen.

Es kann zuweilen ſeyn, daß der Ton der Artigkeit und der Geſchmack an den Künſten, der in den Geſellſchaften der Großen herrſcht, etwas anziehendes für den Gelehrten und weiſen Mann hat: aber außerdem, daß er dadurch derjenigen Claſſe, welcher er am allernützlichſten werden könnte, fremd und oft verhaßt wird, — daß er unter den Großen immer nur eine erbethene Rolle ſpielt, in der ein Theil ſeiner Kraft verloren geht, wird auch ſein eigner Stolz auf eine für ihn ſchädliche Weiſe genährt.

Der zweyte Abweg iſt, wenn ein Gelehrter, durch einen ähnlichen Stolz verleitet, den Um-

gang der Angeſehenen und Artigen flieht, und nur mit Leuten umgehen will, die unter ihm ſind, ihn bewundern, ihn herrſchen laſſen. Die letzte Partie zu ergreifen, iſt vielleicht noch ſchlimmer. Sie bringt dem Menſchen dieſen Schaden: erſtens, daß er ſich in ſeinen Geſellſchaften vernachläſſigt, daß er da einſchläft und dieſe Trägheit auch mit zur Arbeit bringt; zweytens, daß er ſtolz und deſpotiſch in hohem Grade wird und endlich alle Menſchen ſo behandeln will, wie dieſe Claſſe ſeiner nachgebenden, demüthigen Schmeichler.

Die rechte Denkungsart des Menſchen, beſonders des Gelehrten in ſich zu befeſtigen, muß er ſich in der Wahl ſeines Umgangs genau in der Mitte halten, — ich will ſagen, mit gleicher Bereitwilligkeit den Umgang aller verſtändigen und guten Menſchen aufſuchen, in welchem Stande ſie ſich befinden. Bey ihm muß die ungerechte Vorliebe gegen das Vornehme, das ihn ehrt, oder das Niedrige, das ihm ſchmeichelt, am wenigſten vorwalten. Iſt es möglich, und erlauben es ſeine Umſtände: ſo iſt es gut, wenn er ſich mit beyden Claſſen verbindet, und dadurch ſelbſt gleichſam das Band unter ihnen wird.

Iſt ſeine Lage dazu nicht gemacht, ſo muß er ſich hauptſächlich an denjenigen Stand halten, aus dem er herſtammt, — muß in demſelben die Würdigſten und Klügſten, wenn er kann, wählen, aber keinen Verſtändigen und Guten ſeiner unwerth ſchätzen.

Kein pedantiſcher Stolz wird gegen die gefliſſentliche Popularität des Umgangs aushalten. Unter den Menſchen wird man immer ihres Gleichen ſeyn und ſcheinen müſſen, wenn man nicht bald ihrer überdrüſſig und ihnen läſtig werden ſoll.

---

Endlich iſt gewiß eine vernünftige Gottes-Verehrung ein großes Hülfsmittel gegen den Stolz. Die Demuth iſt von je her als eine Religionstugend angeſehen worden; und der Aberglaube hat daraus eine Mönchstugend gemacht, die zuletzt auf Heucheley hinauslauft. Aber ſo wie der Begriff von Gott alle Begriffe von den Dingen der Welt erſt vollſtändig macht und in ein Syſtem bringt: ſo bringt er auch in die verſchiedenen Abſtufungen des Werths und der Schätzung der Dinge die gehörige Unterordnung. — Unter einem höchſten Weſen, ſind, als deſſen Mitar-

beiter und Werkzeuge, alle moraliſchen Geſchöpfe einander gleich. Alle werden erhoben durch den höhern Zweck, den ſie alsdann haben; alle werden in ihre Schranken gewieſen durch den weiten Abſtand, in welchem ſie von dem vollkommenſten Weſen ſtehen. Kinder eines Vaters, arbeitend an einerley großem Werke, unter gemeinſchaftlichen Geſetzen, von einer gleichen Vorſehung geleitet; — wie ſollten dann die elenden kleinen Unterſchiede von Geburt, Reichthum, Gelehrſamkeit, oder irgend einer Gabe der Natur oder des Glücks, ſie ſo weit von einander abſondern können? Ihre Vereinigung iſt ihr Glück. Wer unter ſeines Gleichen lebt, der iſt glücklich: und wer feſt glaubt, daß alle Menſchen ſeines Gleichen ſind, (und doch dabey aus Achtung gegen die Geſetze die Unterſchiede der bürgerlichen Geſellſchaft ehrt,) der iſt bey weitem zugleich der Glücklichſte und Weiſeſte.

## Druckfehler.

Seite 99. Zeile 14. iſt zu leſen: Erklärer. S. 104. Z. 2. von unten: mehrerer. S. 181. Z. 17. welcher. S. 227. Z. 9. v. u. die Beziehung finden, welche.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Garve, Christian, / Manso, Johann Caspar Friedrich, / Schneider, Karl Heinrich Gottlieb

Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben

Bd.: 5

Breslau (1802)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Germ.286(5
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11090691-5
VD18 90303024